Félix Duque

El sitio de la historia

Acceso Abierto

Director de la colección: Félix Duque
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

CREATIVE COMMONS

© Ediciones Akal, S. A., 1995
Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Telfs.: 656 51 57 - 656 56 11
Fax: 656 49 11
ISBN: 84-460-0540-9
Depósito legal: M. 34.871-1995
Impreso en Anzos
Fuenlabrada (Madrid)

-0-

AKAL · HIPECU

HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA CULTURA

Prefacio a la colección

El número «cero». Ambigüedad y gratitud

De las profundidades insondables de la matemática hindú, impregnada del abigarramiento variopinto propio de una cultura que el buen y pacato Hegel calificara de monstruosa y aun obscena, surge radiante el más extraño, paradójico y sin embargo necesario de los números: el «número» 0. Los griegos no lo conocieron (y de seguir a Spengler, no *pudieron* conocerlo: su necesidad de *limitación plástica*, de atenerse a *esquemas* bien cortados, se lo habría impedido). Ser un número cero es cosa bien rara: no es desde luego «nada» (a menos que esté «a la izquierda»; y por fortuna, el orden de la Colección es vertical). Tomemos el ejemplo ofrecido por Morris Kline: «La calificación de un estudiante en un curso de matemáticas si él no ha seguido ese curso es nada. Si por el contrario hizo el curso y su obra fue desestimada como algo sin valor, su nota sería cero.» (*Mathematics in Western Culture*, Harmondsworth, 1977, 33). He aquí una buena lección de humildad... ambigua; pues esta *Presentación* de la *Historia del Pensamiento y la Cultura* debiera ser calificada por el curioso lector (tal como ya de antemano lo ha hecho la casa editorial) como de valor «cero» cuando y sólo cuando haya seguido todo el «curso» (toda la serie) y tenido en consecuencia a cada uno de sus números como dotado de valor infinito al compararlo con el presente (dado que $n / 0 = \infty$).

Es más, este número pretende ser —como el símbolo a que se acoge— estrictamente neutral (aunque no «democrático», pues en nada contribuye a la suma total). Nada añade en efecto al valor de los demás números, ya que: $n + 0 = 0 + n = n$. De modo que cada uno de ellos seguirá siendo lo que él es (y eso, como se sabe, es *esencial* en filosofía), ya sea leído antes o después de mi *Presentación*, e incluso aunque ésta no se lea. Sólo que enseguida hay que añadir que este número tiene —tras tanta humildad y hasta humillación— una ventaja única, a saber: el cero es el número resultante de sustraer un número cualquiera de sí mismo: $n - n = 0$. De manera que aunque algún número de la colección dejara de publicarse, es más, aunque no apareciera ninguno de los números con los que se *contaba* —cosa altamente improbable—, seguiría existiendo este 0, impertérrito. Y por lo que hace al contenido mismo: aun cuando este mi número no tuviera ningún valor, no dejaría de ser verdad que $0 - 0 = 0$; de modo que su propia nulidad garantizaría con todo su existencia.

Por lo demás, y puesto que cuanto sigue a este esquivo número es «Historia», es natural que se comenzara por el 0, a pesar de que la única cortadura que literalmente «hizo historia» nunca existió: nunca existió el año cero (ni en nuestro cómputo, ni en ningún otro). Y sin embargo, no podríamos establecer un *sistema de valores de posición sin tal —imposible— año* (legendariamente identificado con el Nacimiento de Dios como Hombre: algo al menos tan prodigioso y aun monstruoso para el sentido común como el número cero). Pues el 0 lleva aparejada toda la infinita cuenta de los números negativos (en nuestro caso, *antes de* y *después de* Cristo, pero

no *en* Cristo porque, como más adelante se verá, su reino no es de este mundo, a pesar de proceder a su escansión y ordenación). Siguiendo con ese Sumo Ejemplo, es natural que el 0 no sea un número «natural» —como tampoco lo fue la Venida—. En cambio, y por bajar vertiginosamente al presente número 0, este número-ejemplar no deja de ser un «entero» y «par» (por entrañar en sí a la vez la definición y la indefinición).

¿Para qué sirve el número 0? El matemático árabe al-Khuwarizmi sería quien llevara a la máxima perfección el *algoritmo* (un sustantivo que remite a aquel nombre propio) del sistema de los valores posicionales: una serie creciente de potencias en la siguiente forma: $a_0g^n + a_1g^{n-1} + ... + a_{n-2}g^2 + a_{n-1}g^1 + a_ng^0$, siendo los a_i los coeficientes y las g^j las potencias del número base. Por ejemplo, para nuestro sistema decimal tenemos: $g^0 = 10^0 = 1$ hasta $g^n = 10^n$; en este sistema solamente se escriben los coeficientes, indicando la «posición» la potencia del número base por la que habría de multiplicarse cada coeficiente (el «vacío» del 0 —y así fue denominado en sánscrito: *sunga*— señala la ausencia de ciertas potencias del número base o la presencia de coeficientes nulos; cf. E. Colerus, *Breve historia de las matemáticas*, Madrid, 1972, 128 y ss.). ¿Para qué existe *este* número 0? Todos los números siguientes —ellos sí, «naturales»— tratan en el fondo de lo mismo: intentan dilucidar qué es ahora eso que llamamos o llamábamos «Occidente», cuando quizá se esté encaminado definitivamente a ese ocaso que brilla en su propio nombre latino: un ocaso por expansión ecuménica y agotamiento económico. Pero este nuestro «ahora» (a_ng^0: cuando el «exponente» es nulo) con el que acaba la serie encierra al cabo todas las preguntas posibles de este «cabo» de Europa (cf. J. Derrida, *El otro cabo*, Barcelona, 1992) que se ha convertido en continente planetario. Y por eso el último número trata de *la* pregunta: «*¿Administración, o habitación de la Tierra?*».

Cero y cierre, preámbulo y conclusión se corresponden así. Ahora bien, en el interior de la serie aparecen «potencias»: las formas de la *cultura*, sobre la «base» del *pensamiento*. La serie misma de los valores posicionales es la *Historia* (en cuanto escritura y disciplina). Y el presente número 0 tiene la función de *ubicar*, de dejar «sitio» a la entera serie. Por eso no trata de la «Historia del pensamiento y la cultura» (si lo hiciera, sobrarían los demás números; o mejor, sobraría el número 0). Pero sí la encierra entre comillas (diminutivo del griego *kómma*, que significa a la vez "lo cortado" y la "cortadura"), separándola de otras «Historias» más habituales (malévolamente cabría recordar que el 0 otorga a toda serie anterior un valor *negativo*). Las comillas *sitúan* y a la vez *sitían*: protegen y distinguen lo que en su interior se ofrece, pero al mismo tiempo recuerdan que ese interior está constituido por un límite, por un *corte* en el tejido continuo de la vida. Y es bueno que ese «corte» reaparezca a cada «salto» de orden: de Oriente a Grecia y Roma, de ésta al Medievo, de la Edad Media a la Moderna, de ésta en fin a nuestra elástica *contemporaneidad*, el remanso de los tiempos. En cada uno de estos «saltos», al autor le gustaría pensar que, ominoso y prometedor a la vez, retornará el presente número 0. Para eso, al menos, se ha escrito.

Pero en este «0» *epocal* y *entrecomillado* a la vez (ambigüedad desmesurada de querer «salirse» de la historia al encuadrar la Historia) se agolpan también, no sólo las lecturas de las que se nutre y que él mal o bien ha «asimilado», sino tam-

bién —otra paradoja, y acabo— las lecturas que del propio 0 han hecho amigos, tan pacientes y minuciosos como críticos, y que le han permitido remozarse y renovarse también a él, que a las veces se creía «por encima de la historia» (por algo es cardinalmente el 0 pero ordinalmente el 1.°, ¿no?). De modo que también él ha sufrido un cordial «asedio» que, espero, lo habrá «puesto en su sitio». Los sitiadores han sido Juan Barja, José Carlos Bermejo, Ángel Gabilondo, Jorge Pérez de Tudela y Enrique Romerales. A todos ellos, mi agradecimiento. Y también a Argos, que de cuando en cuando me sacaba obstinadamente de esta mi obsesión por *el sitio de la Historia*.

Félix Duque

El sitio de la Historia

akal
CIENCIAS

Preámbulo

Del sitio y del asedio de la historia

Sigo teniendo la esperanza de que ayer será mejor que hoy.
Charlie Brown

Latencia espacial del pasado

«Sitio» es un término tan ambiguo como el de «historia», al que —según la convención del título de esta *Presentación*— se refiere y califica. En él confluyen —y quizá no se trate de una mera homonimia— tanto el *situs*, el lugar o asentamiento en y por el que algo es lo que es: su raíz o suelo, como la *obsidio*, la asechanza o el asedio que pone en peligro la existencia de algo. Y así, por caso, *El sitio de Zaragoza* es (aparte de un desmesurado y obsoleto himno patrio) tanto la ubicación geográfica de esa ciudad como el cerco histórico por el que las tropas napoleónicas intentaron subyugarla. Nada aparentemente más claro pues que esta distinción: por un lado, Zaragoza está en un sitio —localizado en el interior de «España»—. De ese sitio trataría la geografía: descripción de la coexistencia *espacial*, inmutable, de espacios dentro *del* espacio. Por otro, Zaragoza sufrió un sitio —un suceso ocurrido en la guerra de la Independencia, en la que «España» se jugaba su identidad frente al invasor francés—. Y de ese sitio trataría la historia: narración de sucesos *temporales*, mudables, de tiempos dentro *del* tiempo. Ya se ve que los verbos elegidos para hablar de uno u otro «sitio» se agrupan en regímenes distintos. En un caso, en *presente de indicativo*. En el otro, en *pretérito indefinido*, o sea, en un pasado que resulta "definido" al datarlo cronológicamente: digamos, en 29 de diciembre de 1808 d. C. o, si queremos, *a parte post*: hace poco menos de ciento ochenta y siete años. Sólo que a nadie se le oculta que aquel «presente» corresponde también a un *tiempo del verbo* (y en efecto, si viajamos ahora a Zaragoza podremos constatar —confiando en la disponibilidad del futuro— la existencia actual de la ciudad), mientras que ese «pasado», al ser fechado, se nos ha hecho inmediata y extrañamente «presente» dentro de un continuo, a saber: el del *espacio histórico*, que aparentemente se da como un segmento con principio (el Nacimiento de Cristo) y final (el momento en que escribo esto). Es claro que se trata de una apariencia: podemos hacer retroceder la cuenta más acá de aquel Acontecimiento liminar (mediante un cómputo negativo) o prolongarla imaginativamente *in indefinitum*. Y sin embargo, no es menos claro que aquélla es una apariencia no falaz, esto es: un *phaenomenon bene fundatum*. Pues los sucesos anteriores al inicio del cómputo sólo pueden hacer acto de presencia si están referidos —es decir, si son *negativamente* datados— a tan grande Evento, de modo que aparecen como una "falta": como "lo que falta para... el Nacimiento"; y si seguimos retrocediendo, los sucesos se van como rarificando, perdiendo su peso y significación hasta despeñarse en la «noche» de los tiempos. De manera análoga, la «presencia» de los sucesos en el *continuum* está ordenada según su relativa cercanía a *mi* tiempo: éste en el que escribo. Desde este «presente de verdad», todos ellos adolecen de una falta: han decaído de sus derechos y son juzgados como "lo que falta para... ser ahora".

Situación bien paradójica, ésta. De un lado —el de la ciudad «situada»— hace falta tiempo para desplazarse al lugar elegido y comprobar su presencia. Pero esa presencia no es meramente espacial, estática. Zaragoza es una ciudad —o, en

general, está en un sitio— sólo porque se está rehaciendo constantemente de sus ruinas. Calles, edificios, monumentos y gentes cuentan una «historia» que brilla por su ausencia. Su trazado está compuesto de trazas, de recuerdos. Sólo por una violentísima abstracción —digamos, la abstracción del mapa, o del plano de la ciudad— podemos ubicarla geográficamente, como si por ella no pasara el tiempo y siempre hubiera estado. Si distinguimos, si discriminamos los lugares en que «consiste» es sólo porque sospechamos —aunque sea de manera irreflexiva— que cada lugar es un *muñón*, huella del pasado. La existencia de Zaragoza está inextricablemente unida a la efectividad de su inexistencia *de cuerpo presente*. Únicamente va siendo si tiene en cuenta sus «posibilidades»: todo lo que antes fue. Y en eso consiste su «novedad», la extrañeza que suscita en el visitante. La ciudad está, así, «situada» a base de las vicisitudes, de los «sitios» que ella ha sufrido. Está situada sólo si es vista como múltiples veces «sitiada». La geografía parece pues un mero corte arbitrario, sincrónico, de la historia. Lo descrito geográficamente no sería entonces sino la parte presente, la proa o «espolón» de la historia. Una parte que, literalmente, se cae a pedazos y debe ser constantemente modificada[1].

De nada valdría objetar que eso le pasa a Zaragoza por ser «antigua», y que en cambio ciudades «de nueva planta» —como Tres Cantos, la ciudad *in statu nascendi* desde la que escribo— no tendrían historia. Nada más falaz. Justamente los rasgos geográficos de Tres Cantos[2] muestran a las claras que tal ciudad está siendo hecha a base de «sitios» y encrucijadas, a base de historias prestadas —las de intereses industriales, inmobiliarios y hasta ecológicos (¡entre la sierra y la metrópoli!), las de las gentes que a ella vienen—. Unas historias que, aquí y ahora, entrecruzadas y concentradas, comienzan a fraguar una historia común. Lo cual, dicho sea de paso, nos entrega una primera verdad relativa a la historia: el sentimiento de *autoctonía*, de haber nacido en «esta» tierra, es en última instancia una ficción, una *inventio* igualmente *bene fundata*: fundada en una memoria colectiva que pretende alzarse a identidad a fuerza de roces y convivencia espaciales, y en un uso de lugares comunes del que se va desprendiendo a la vez usura y usanza: la ciudad empieza a asentarse: a hacerse *reliquia* de sí misma. Ahora sólo falta —y es lo decisivo— *narrar* la historia de Tres Cantos: enlazar en un relato con sentido lo psicológico —la memoria de gentes aunadas por intereses comunes— y lo incipientemente arqueológico: los lugares de los que empieza a desprenderse el aroma a «viejo»: el hábito de la común habitación[3]. Memoria, reliquias o restos, y relato histórico: los tres modos de experimentar el pasado, y de creer en él (cf. Lowenthal, 1985; II,5).

---

[1] Zaragoza ha de ser restaurada en los lugares —monumentos— en que salta a la vista el valor histórico, o construida de nuevo en aquellos sitios que, para la guarda de su identidad, resultan insignificantes. Y ello, haciendo abstracción de tropelías urbanísticas que, igualmente, cuentan una historia: la de los intereses económicos de unos grupos sociales privilegiados.

[2] Un suburbio de Madrid —cuyo Parque Tecnológico alberga— en la zona Norte, cerca de la Universidad Autónoma y de la gran aglomeración industrial y urbana de Alcobendas-San Sebastián de los Reyes.

[3] Los cursis hablan de *hábitat*, quizá sin saber que así impregnan a la localidad de un aroma histórico y algo *kitsch*: Roma pasada por Estados Unidos.

Pero del otro lado, el histórico —el de la ciudad «sitiada»—, la situación no es menos extraña. El asedio de Zaragoza no «está» en efecto en el pasado, sino que se halla inscrito, desplazado y escrito en el presente. Inscrito en las piedras que sufrieron los bombardeos de enero de 1809, desplazado en los monumentos que guardan su memoria, escrito en documentos, descrito en los libros de historia. En cualquier caso, el asedio está irremediablemente «fuera de lugar». Sería absurdo (y eso significa en griego: "fuera de lugar") pretender vivir, o siquiera revivir, esos sucesos pasados. Y sin embargo, sin esos sucesos sería imposible la vida. No exactamente ellos mismos, sino su conservación como huella y sobre todo su reconstrucción narrativa suministran algo así como la condición de posibilidad de toda experiencia. Durante mucho tiempo se ha rendido culto a los «hechos» (al fin, todo culto es susceptible de reducción a culto a los muertos), sin caer en la sencilla cuenta de que todo hecho, por serlo, está hundido ya, para siempre, en el pasado: cadáver de una acción cuyo proceso vivo se ha olvidado. El hecho es algo *hecho* (participio pasado: participación en el pasado); es demasiado tarde para asistir a su gestación. Nada se puede hacer con un hecho. Nada, salvo dotarlo de sentido, salvarlo precariamente de su muerte, cobijándolo en nuestra vida. Un cobijo que, a su vez, nos sirve enigmáticamente de albergue. Vivimos en la casa del pasado. Al menos para nosotros, hombres, es impensable e imposible una vida toda ella desarrollada en el mero presente. Tal sería la eternidad cantada por Boecio: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio* (*De consolatione philosophiae*, V.6). Pero sólo «poseemos» lo caduco y disperso. Nuestra memoria es tan fragmentaria como nuestros bienes, empezando por nuestro cuerpo, pura ruina (*ruina corporis*: "pérdida del cuerpo", decía San Agustín).

La tentación de lo perfecto

Sólo que, ¿desde dónde percibimos ese carácter fragmentario y caduco? Obviamente ha de venir de su comparación con lo contrario: con algo cabal y acabado (perfecto: *total*), con algo que no decae ni pasa, sino que se yergue, incólume, en su propio fin (y tal es el sentido de la *entélecheia* aristotélica: "lo que se las ha en su propia finalidad", sin falta ni merma alguna). ¿Y donde encontraremos tan cerrada y circular Totalidad? Desde luego, no en el presente, que camina siempre «hacia atrás», sumiéndose en el olvido. Nada se sostiene en el instante. Y sin embargo, en él hay una *instancia,* un instar hacia ese acabamiento. ¿Se dará acaso tal acabamiento en el futuro? Pero el futuro no existe... todavía. Aunque quizá deberíamos ser más cautos al hacer afirmaciones (negativas) tan rotundas. Claro está que no existe el futuro en absoluto (o en lo Absoluto). Pero sí hay futuros relativos, imperfectos: la floración es el futuro de la callada insistencia del germen en la tierra, las personas viejas que nos rodean nos avisan de nuestro futuro, nuestros hijos avizoran en nuestros rasgos su posible porvenir (y por eso les espanta, y luchan contra él). Y la muerte (sólo se vive la muerte del otro) nos espera a todos: "Y no vi cosa en que poner los ojos / que no fuera recuerdo de la muerte",

canta Francisco de Quevedo. Sólo la imaginaria ilusión de que vivimos todos en un mismo presente, *simul*, nos hace creer que el futuro aún no ha llegado. Todos nosotros, todas las cosas somos y son futuros de nuestro pasado. Lo que vendrá, ya ha venido... sólo que encarnado en otro, desplazado, imprevisto. Nosotros mismos, si somos sinceros, hemos de sorprendernos —y por lo general, lamentarnos— de haber llegado a ser aquello que hoy somos a partir de nuestros «posibles» y contando con lo que hay. Y de nuevo, ¿de dónde procede esa ilusión de estar viviendo todos, y todo, «a la vez»? ¿No es esto al cabo un desesperado intento de *espacialización* del tiempo? Desde «dentro», por así decirlo, nadie vive a la vez que lo demás, y que los demás. Siempre se vive al límite, sitiado por lo otro, y a la vez sitiándolo. Talla de tallas, nuestra vida y nuestros propios cuerpos van siendo hechos (se van convirtiendo en «hechos») a partir de las cortaduras, de las huellas de lo y los demás, a las que nosotros —resistiendo o cediendo— correspondemos. Pero ese «espacio de fuera», formado todo él de cortaduras e intersecciones, ¿sobre qué basamento se va trenzando? Y necesitamos presuponer, anticipar que hay tal fundamento para que la comunicación, la sociedad, el trabajo, en suma: todo eso que llamamos «vida», vaya teniendo sentido. Paradójicamente, lo único que en verdad parece no existir, visto desde cada insobornable individualidad, es ese fundamento permanente, a saber: el *presente*.

Ese fondo sugestivo de reconocimiento mutuo, tan impreciso como atrayente, que llamamos Occidente ha propuesto diversas respuestas a ese enigma del presente presupuesto. Quizá la más honrada, y por ende la más ambigua también, respondiendo si queremos *obscurum per obscurius*, haya sido la metafísica: lo que hace acto de presencia al presente es el «ser»[4]. Pero, al menos desde Aristóteles, y a pesar de todas las fecundas vacilaciones del Filósofo, se ha identificado al ser con una presencia señalada: el Ser «de Verdad» sería Dios (o mejor, ese Absoluto impersonal: "el ser divino"). Sólo su permanencia constante, su íntima cerrazón permitiría explicar gradualmente, por defecto, la escala de los seres, siempre en movimiento tendencial, corriendo en pos de sí mismos sin alcanzarse, sin llegar a ser aquello que debieran ser. Del Dios dice Aristóteles: "Su género de vida es semejante al mejor que nos es dado gozar un breve lapso de tiempo." Hallamos pues atisbos de esa Vida en nosotros mismos, cuando al instante se identifica nuestra actividad con el objeto a ella dirigido (una identificación que produce placer, y que en Dios se da siempre). Los ejemplos aducidos son bien significativos: "La vigilia, la sensación y la intelección son lo más placentero, en cambio las esperanzas y los recuerdos existen en virtud de aquéllas" (*Metaphysica* XII, 7; 1072b14 s.). La conclusión se sigue necesariamente: "De aquí que vida y duración (*aiòn*) continua y eterna pertenezcan a Dios" (1072b29). Por su parte, *aiòn* es definido por Aristóteles como: "Fin (*télos*: a la vez término y perfección, F.D.) que delimita el tiempo de vida de cada ser, fuera del cual nada existe según la naturaleza" (*De caelo* I,9; 279a25).

---

[4] Como es sabido, Heidegger dedicaría todo su esfuerzo filosófico a meditar sobre este enigma, sin lograr seguramente otra cosa —y ya es mucho— que ahondar en esta herida, exacerbándola hasta el paroxismo.

Difícilmente puede acumularse mayor número de paradojas en este concepto absoluto de Dios. Pues este *télos* que delimita el tiempo de cada vida habría de ser ilimitado (*aidíon*), esto es: sin tiempo. Sería también Vida identificada sin resto con el Viviente (por tanto, sin nacimiento ni muerte). Y nosotros accederíamos a esa Noción por extrapolación de esos momentos felices en los que, identificados plenamente con el objeto (ver lo visto, sentir o tocar lo sentido, inteligir lo inteligido), ¡dejaríamos *eo ipso*, al instante, de ser nosotros mismos! (al igual que la cosa, por el momento, dejaría de serlo). Pero empezamos a sospechar que ni siquiera ha accedido el Estagirita a tan divina Noción-Cosa a partir de tales instantes, pues que de ellos *no puede haber conciencia*, sino justamente por especulación a partir del recuerdo y la esperanza. En efecto: "Los placeres y dolores de la memoria o de la esperanza son dependientes de los de la experiencia [de un cierto objeto sensible] (porque acompañan a la memoria del placer pasado o a la esperanza de placer en el futuro)" (*Physica* VII, 3; 247a13). Son pues estos placeres o dolores vicarios, subsidiarios, los que constituyen esa distensión temporal a la que llamamos «vida», pues sólo en la esperanza o en el recuerdo nos sentimos a nosotros mismos como diferentes de esa fusión a la que Aristóteles tilda de «experiencia»[5]. De este amasijo de problemas, al menos algo parece destacarse limpiamente: tal Presente-Presencia ha de entenderse como Identidad-Instante (no por falta de tiempo ni de movimiento, sino al contrario: por perfección intensísima de ambos) y, por ende, como compenetración absoluta, sin falta, del futuro y el pasado. Por tanto, en ese Dios coincide exactamente Su Vida con eso que para nosotros es Muerte: pérdida completa de identidad porque ya no hay nada que recordar, ni nada que esperar. Esa Totalidad perfecta, ese presupuesto fundamento es, para nosotros, Nada. En el corazón mismo de la metafísica se incuba la serpiente del nihilismo.

El peso muerto del pasado eterno

Más aún: andábamos a la búsqueda de un Presente continuo en el que pudieran anudarse, comunitaria y simultáneamente, nuestros presentes relativos, transidos de esperanzas y recuerdos propios y, por consiguiente, en el fondo incomunicables. Pero lo que hemos hallado, de la mano de Aristóteles, no es ni Presente ni Futuro, sino un Pasado cumplido, ahito (ver es siempre lo *dejà vu*, no lo que se verá). En efecto, la "esperanza de placer en el futuro" es un sentimiento comprensible si y sólo si tal placer es una *repetición* de otro ya habido antes, y que guardábamos en nuestra memoria[6]. Al menos en

[5] Si es que en este grado inferior puede hablarse de identificación plena: para ello habría que llegar a la intelección inmaterial, una fusión sin resto.

[6] Si no, ¿cómo podríamos identificarlo? Al fin, Aristóteles era discípulo de Platón, para quien "la instrucción [*máthesis*] no es otra cosa que recuerdo [*anámnesis*]". *Fedón,* 73a.

esa concepción, la esperanza se explica desde el recuerdo, no a la inversa. En Dios, todo el futuro Le está ya presente, pero bajo la forma del pasado. El mismo Dios no es sino el Pasado cabal, perfecto al instante. Y así lo llama Aristóteles: "El primer 'lo que era ser' (*tò tí ên eînai*) no tiene materia, porque es una entelequia" (*Metaphysica* XII, 8; 1074a35). En ese Dios se han cumplido, ya de siempre (por vía de defecto y ausencia: por lo que «nos falta»), nuestras vidas y nuestros destinos. En el mejor de los casos, sólo desde él —demasiado tarde, para nosotros— somos 'lo que ya éramos", o mejor: revelamos a duras penas el mundo ideal del que éramos efímeros depositarios.

Esta concepción tendrá consecuencias gravísimas: una de ellas —la más relevante para nuestro tema— es la de la imposibilidad para el hombre griego (y romano) de sentirse un ser «histórico». La *Historia*, en efecto, no servirá sino para guardar en la memoria la capacidad de *eternización*, esto es: de *apoteosis*, accesible a semidioses o héroes (y ampliable luego en el mundo romano al *Imperator*), en razón de que sus hazañas se han tornado en algo memorable y ejemplar, revirtiendo así la *virtus* ínsita en ellas sobre su mismo portador, de suyo efímero. Tal es la idea que está a la base, por ejemplo, del *aeternare* horaciano que brilla en la alabanza, no tanto de Tiberio mismo —hijastro de Augusto y, por traslación, merecedor de llevar su nombre— cuanto de sus gestas:

Quae cura patrum quaeve Quiritum
plenis honorum muneribus tuas,
  Auguste, *virtutes in aevum*
    per titulos memoresque fastus

aeternet, o, qua sol habitabilis
illustrat oras, maxime principum?
(Horacio, *Odae*. IV, 14; vv. 1-6; cursiva mía).

«¿Qué celo de los padres o Quirites,
    otorgando el honor que te mereces,
    Augusto, a perpetuidad tus virtudes,
por inscripciones o fastos memoriosos

eternizará, oh tú, el mayor príncipe de cuantos
    alumbra el sol en tierras habitables?»

Como puede advertirse, es la *cura* de la *societas civilis*, paradigmáticamente representada por los ancestros (y, por extensión, de los *patres conscripti*, los senadores) y los quirites (por extensión, los *cives*) la que, recogiendo las virtudes del futuro César en *títulos* y en *fastos* que guardan la memoria[7], *eternizará* a aquéllas *in aevum*, esto

[7] Como se dice en castellano, los fastos literalmente "hacen memoria".

es: las peraltará, redimiéndolas del tiempo en que accidentalmente han acaecido, para llevarlas al *eón*. Como si dijéramos: Tiberio es el «autor» de gestas en las que traslucen virtudes que, a su vez, corresponden a una estirpe ejemplo de ciudadanía. Es él quien está al servicio, como vehículo y portador, de aquellas *virtutes* y de esa *gens*. No a la inversa. El devenir temporal (eso que *nosotros* llamaríamos «historia») queda así *salvado en su fondo* (no en su carácter de «hecho» singular e irrepetible, y por ende desechable) al ingresar, una vez purificado, en lo que ya de siempre «era». La Historia como escritura —fijación, *inscripción eónica*, retorno de la incisión permanente— redime pues de la «historia» (si tal concepto fuera pensable para el griego o el romano) como sucesión temporal, lineal, y evita que algunos hechos dignos de ser recordados se despeñen *in indefinitum*[8].

Y lo mismo que en la *Historia* acaece, con mayor razón, en la filosofía práctica, que recoge y peralta el sentido de la acción moral. Aristóteles, por ejemplo, nos advertirá que: "No hay que[9] pensar[10] como los que aconsejan cosas humanas al hombre o mortales al mortal, sino en lo posible inmortalizar (*athanatídsein*), y hacer (*poieîn*) todo cuanto esté al alcance por vivir (*tò dsên*) según lo mejor[11] de cuanto hay en éste[12]." (*Etica Nicomaquea* X,7; 1177b31). Cuán extraña le resulta al hombre moderno[13] esa concepción es algo que se ve a las claras en la muy confundente «traducción» (verdaderamente tal, esto es: conversión a los prejuicios modernos) que brindan Julián Marías y María Araujo. Por su carácter «ejemplar» merece ser aquí transcrita: "Pero no hemos de tener —así vierten y traicionan a Aristóteles—, como algunos nos aconsejan, *pensamientos humanos* puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible *inmortalizarnos* y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros" (I.E.P., Madrid, 1970, p. 167; cursiva mía). Contra esta versión —que es todo, menos «original»— hay que decir, en primer lugar, que la idea de un «nosotros» (tan hegeliana) no tiene aquí el menor sentido: Aristóteles está hablando de lo que es el *ser humano*, y de lo que hay *en* tal ente. En segundo lugar, *phroneîn* es un verbo intransitivo: no se trata pues de «pensar acciones» ni mucho menos de "tener... pensamientos humanos". En todo caso, el pensamiento (*nóesis*), al darse en el hombre, redimiría a éste *eo ipso* —pero sólo en ese instante (literalmente, en el *acto*)— de su condición mortal, igualándolo así por esa vez a la actividad del dios. Lo «humano», en

---

[8] Por cierto, en nuestros días, y a través de las altísimas teconologías y los augustos senderos de la ciencia, parece repetirse —¡y con pruebas de laboratorio!— la idea de que el individuo es un mero gesto, un epifenómeno —espuma de los días incontables— de los genes inmortales, de modo que no seríamos —*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*— sino pasiva repetición de «algo» en nosotros, más alto que nosotros: una *gens-genoma* que nos reduciría, por fin, a eso que tanto deseaban y a la vez temían Kant y su compaña: el *género* humano. ¿Qué va a ser, entonces, de *mí*? Nada. Mi «ser» ya ha sido y será, de y para siempre. Debo esta sugerencia a Juan Barja.

[9] Original: *ou chrè*. Como si dijéramos: "está absolutamente prohibido".

[10] Orig.: *phroneîn*. "Sopesar prudentemente".

[11] Orig.: *krátiston*. Literalmente, "lo más fuerte", lo que más se hace valer.

[12] Aristóteles se refiere al hombre, o sea, al mortal.

[13] El hombre moderno está en efecto regido por las ideas de subjetividad, Humanidad —algo inconcebible para el griego— e imputabilidad moral: las acciones revelan el valor del individuo.

cuanto tal, no es digno de ser pensado. Ya Platón señalaba que por todos lados hay verdad —revelación del *aeì òn*, de lo «ente de siempre»— salvo en *tà tôn anthrópon prágmata*, en las «cosas-quehaceres» de los hombres. Y eso es lo que explica que *Historía*, *Poësis* y Filosofía —en este orden ascendente, del que más adelante volveremos a ocuparnos— se encarguen de la *kátharsis*, esto es: de la «purificación» de lo acaecido, para expurgarlo de su temporalidad e individualidad. Y en tercer y decisivo lugar, *athanatídsein* es (al igual que *phroneîn*) un verbo intransitivo: ¿cómo va a pensar un griego que el hombre es capaz de «inmortalizarse» por *sus* acciones o por *sus* pensamientos? Ni aun siquiera en el máximo delirio de la *hybris* podría presumir el «mortal» (sinónimo de «hombre») de saltar por sus solas fuerzas a la inmortalidad. Ello sería un ejemplo consumado de *metábasis eìs allò génos*, de «salto a otro género». Por el contrario, lo que sí está en la mano del hombre es «inmortalizar», o sea: *darse cuenta*, y hacer resaltar, que una acción, en apariencia efímera y mudable, esconde una *idea*, manifiesta a la mirada pura del filósofo, el cual salva así en momentos casi «divinos» algunos retazos de su propia existencia[14]. «Lo que más puede», *tò krátiston*, no es pues "lo más excelente" —como si fuera lo que «está más arriba»—, sino lo que *impera*, haciendo así que la vida humana sea algo más que mera «vida» (en cuanto tal, compartible con el animal). Así, el héroe (Aquiles), el *Imperator* (Augusto), el filósofo (Aristóteles) no *pasan* la vida, sino que la salvan y peraltan a fuerza de acciones memorables y ejemplares. En el grado más alto, al dedicar la vida a un esforzado «estar en compañía» de cosas-ideas inmortales. De este modo, los héroes redimidos por la «poesía», los príncipes salvados por la «Historia» y sobre todo los filósofos (que, por así decir, se «redimen» a sí mismos, sin precisar de rapsodas o historiadores ajenos), "no practican otra cosa que el morir y el estar muertos" (Platón, *Fedón* 64 a).

De ahí que bien pueda decirse que, en esos *typoi* paradigmáticos del «ser hombre», y por extensión —diríamos *nosotros*, hoy— en todos los hombres (en la medida en que en ellos alienta una *scintilla* de *tò theion*, de la Divinidad), se dé para el clásico una señalada oportunidad de reconciliación —siquiera parcial— con lo que «ya era ser». En comparación con esto, lo que llamamos vulgarmente «vida» es pura caducidad: mortalidad. La muerte sólo se rescata *re-curriendo*, regresando *in aevum*. Desde el punto de vista de *hoí pólloi*, de los muchos, burlamos la «muerte» obrando como si estuviéramos ya, ya de siempre, muertos. Muertos y juzgados. El Juicio Final ya ha tenido de siempre lugar. Ahora sí estamos todos en nuestro *sitio*. Sitiados y vencidos de antemano por el Dios-Muerte.

---

[14] Una idea que todavía va a brillar en el —en este respecto— muy «griego» Spinoza, cuando sostiene que *sentimus expirimurque nos aeternos esse*.

I

La redención de los hechos

El sustituto terrestre del Eón

Para evitar esa —para nosotros— terrible *aporía* de la vida cumplida como muerte, la Modernidad cristiana y europea ha buscado otra forma de Presente que no tachara y anulara todo tiempo, desfondándolo en un Pasado eterno, sino que se sostuviera a sí mismo en el tiempo, o mejor, como Tiempo: un *Ersatz* o sustituto «terrestre» del Dios y su intrínseca medida —el *aión*— que permitiera el enlace y la coexistencia de todas nuestras vidas, pasadas y futuras, en lugar de sentenciarlas y juzgarlas de raíz. Tal sustituto ha sido llamado la Historia Universal. Y su protagonista y sujeto, la Humanidad, en progreso constante, en perfectibilidad ilimitada hasta identificarse asintóticamente, en *El fin de todas las cosas* (según el título del famoso opúsculo de Kant), con ese Objeto anchuroso, gestado en y por las propias gestas del Hombre. Droysen ha visto esta sustitución de un modo penetrante: "Lo que para animales y plantas es su concepto genérico —pues el género existe *hína toû áeì kaì toû theíou metéchosin* [para participar en lo eterno y en lo divino]— es, para los hombres, la historia" (*Historik* [1882], Munich/Berlín, 1937, § 82). La idea misma —establecida hacia la segunda mitad del siglo XVIII— de contar el tiempo anterior al Nacimiento de Cristo con números negativos, contra la costumbre hebraica positiva, de hacerlo desde el supuesto origen de la Creación, implica ya la creencia en el tiempo infinito como «sucedáneo» de la eternidad. A partir de ahora, todo —incluyendo al mismísimo *kósmos*[15]— entrará a formar parte de esa historia sin principio ni fin. Sólo que habremos de ver si tal Historia no se ha tornado a la postre en un monstruo más pavoroso que el excogitado por la mente de Aristóteles.

Y es que, al fin y al cabo, el origen de nuestra «Historia», es decir, tanto del término *historía* mismo como del sentido y alcance de la investigación histórica, no deja de ser, para bien y para mal, exquisitamente griego. Todavía un Schopenhauer, en su ambigua loa a la historia (una "mentira" prendida en lo individual y concreto, pero que no deja de exponer los sueños de la Humanidad), confiesa que: "Si uno ha leído a Herodoto, ya ha estudiado historia lo suficiente, en el respecto filosófico. Pues allí se encuentra ya todo aquello que constituye la subsiguiente Historia Universal: los esfuerzos, gestas, cuitas y destinos del género humano, tal y como surgen de las citadas propiedades [todo lo relativo a la singularidad, F.D.] y de la condición física de la tierra" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. II, c. 38. S.W. Frankfurt/M. 1986; II, 570). Y es que, al fin, la *Ístoría* repite el gesto platónico de la anámnesis y el aristotélico del "ver lo ya visto", al presentarse a la vez como "indagación, exploración" y como "relato de lo que se ha visto u oído" (C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*, París, 1878, 706). El historiador griego es el *híst*or: "el que sabe", y a veces el testigo, el juez o árbitro. El verbo correspondiente es *hísemi*, forma poética de *oîda*, "saber", cuya sustantivación es la voz, archiconocida desde Platón: *eîdos*, el *adspectum* inteligible, la esencia de algo. Así pues,

[15] No hay mayor equivocidad que la del uso de ese nombre en el título de la magna obra de Alexander von Humboldt.

historía nace con la pretensión de ser el relato verídico de algo en el que, a través de la presencia del *testis*, el autor —él mismo, en buena medida, testigo— es capaz de dejar que brille el valor esencial, inteligible de un «hecho» que así queda redimido —al menos en parte— de su sujeción a un suceso determinado, concreto, para elevarse en cambio a lo universal. En efecto, si en Herodoto tiene *historéo* (voz media) todavía el sentido del *ordo inveniendi* (de eso que hoy llamaríamos "contexto de descubrimiento"), en cuanto "informarse, preguntar", ya en Tucídides, y en el célebre capítulo XXII del libro I de su *Historia de la guerra del Peloponeso*, queda clara su pretensión de "salvar los fenómenos" de la adscripción a un evento determinado, al entresacar de ellos "la idea general de las cosas dichas en verdad". Esos hechos, así subsumidos bajo su *eîdos*: "serán alguna vez reproducidos según la condición humana"[16]. Y por eso los compone y ordena Tucídides "como un monumento para siempre (*ktéma eís aeì*), más que como una obra de una contienda para ser escuchada por el momento presente" (trad. de V. López Soto, Barcelona, 1975, 31).

El testigo imparcial y el abnegado escucha del lógos

Y sin embargo, esa «redención» de los hechos no deja de derivar su autoridad de la presencia de uno o más individuos, *intérpretes* a su vez de ocurrencias singulares (*híst*or significaba también, según se apuntó antes: "testigo"). Ya desde el inicio griego, pues, encontraremos la distinción y lucha entre ciencia (*epistéme*) o filosofía, y «*historía*»: entre método riguroso, universal y necesario, y narración, teñida de subjetivismo. O dicho a la griega: entre aquello que está sujeto a un "decir verdadero" (*orthós lógos*) por ser "según naturaleza" (*katà physin*; cf. Platón, *Fedro,* 73a) y, por ende, entitativamente ente (*òntos òn*), y los sucesos humanos temporales, rescatados y enaltecidos en un relato que exige aquiescencia por la sola conjunción —ella misma, temporal y sensible— del hecho y del testigo. Contra esa *polyhistoría* (que, en cuanto didáctica, se torna en *polymatheía*) se alza vigorosa, de antemano, la voz del filósofo que, abnegado, pretende nada menos que la supresión de su propia subjetividad para convertirse en pura caja de resonancia del *lógos* eterno (al igual que el *aeda* quedaba «vacío» para que en él —entusiasmado— se oyera la voz de las musas). Un *lógos* en el que se reflejaría purísimamente "un cierto orden y una periodicidad determinada[17] en la transformación del cosmos, según una necesidad inexorable" (Heráclito, Diels-Kranz: Fr. A 5; *Apud Simpl., Phys.* 22,33

[16] Recuérdese lo dicho anteriormente sobre Aristóteles y su reducción de la esperanza al recuerdo, o mejor: de un futuro contingente a un «pasado» esencial, que "ya era ser".

[17] Orig.: *chrónon horisménon.* Aquí es más importante la delimitación y fijación que el paso del tiempo.

= *Theophr.*, *Phys. Opin.*, fr. 1). Por eso reivindica Heráclito para sí una operación exactamente inversa a la realizada luego por Tucídides. Su *dictum* no se arroga la verdad por haber "estado allí" el autor, sino justamente porque éste «desaparece» en favor de la cosa misma[18]: "Escuchando, no a mí, sino al *lógos*, convendrán según ley (*homologeîn*) en que lo sabio es que uno es todo (*hén pánta eînai*)" (Heráclito, Fr. B 50).

Habrán de pasar muchos años hasta que, justamente tras la caída —¿definitiva?— de las pretensiones *epistémicas* de la filosofía y en el vacío producido por la muerte de Hegel, la Historia (así, con mayúsculas convencionales, venimos designando el *studium rerum gestarum*, dejando «historia» con minúscula para las *res gestae* mismas) reivindique para sí un valor propiamente científico. Será en efecto un Leopold von Ranke (el paladín de la descripción exacta de las cosas, "tal y como propiamente han sido" [*wie es eigentlich gewesen*]; cf. Duque, 1993, 141), el que "verá en Tucídides al fundador de la ciencia de la historia debido al aprecio que muestra por la documentación, por la selección de los testimonios, por la valoración que hace de la cronología y por el carácter más laico, más político de sus interpretaciones" (Benavides, 1994, 71). Y sin embargo, para conseguir este enlace directo con la vieja *historía* griega, elevada ahora a "ciencia de la historia" *cum si philosophia non daretur*, Leopold von Ranke se atendrá —quizá sin saberlo— a la no menos vieja exigencia heraclítea, afirmando que, en su quehacer, el historiador "se anula por así decir a sí mismo" (*selbst gleichsam auslöscht*), a fin de "dejar hablar solamente a las cosas y de hacer aparecer a las poderosas fuerzas" que rigen el decurso de aquéllas (*Englische Geschichte, vornehmlich im 17. Jahrhundert*; en: *S.W.* Leipzig, 1877; 15, 103). Con todo, y hasta ese momento de aparente triunfo de la *Historía* sobre su antigua y ahora exhausta enemiga: la filosofía, la Historia quedará cuidadosamente separada de la «ciencia» y situada en el ámbito de la retórica[19], como se aprecia palmariamente en Quintiliano (1,9,1), con su distinción entre la *ratio loquendi* (*methodicen*) y la *enarratio auctorum* (*historicen*), es decir: entre la «razón» (el *lógos*) y la «narración», que apela al principio de autoridad.

Acerca del sentido de la Historia

Como veremos al final de esta Presentación, el modo en que hoy se escribe y «hace» la Historia constituye una cierta vuelta (al menos metodológica) a esta concepción grecorromana de «Historia» como parte de la retórica. Y esa vuelta viene producida por un hecho no menos estupendo.[20] A saber: cuando la tecnociencia, las comunicaciones, el merca-

[18] Una tentación «objetivista» que acompañará buena parte del desarrollo de la filosofía, de Aristóteles a Spinoza, de Heidegger a Foucault.

[19] Vid. Cicerón, *De oratore,* 2, 12, 51: "Erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio".

[20] En el sentido etimológico de «aquello que causa estupor», ya que la palabra «estupefaciente» ha seguido vías más cercanas a lo narcotizante que a lo asombroso.

do mundial, la extensión planetaria del modelo de las democracias parlamentarias —no sin encontrar una fuerte y creciente resistencia—, cuando todos estos factores, y muchos más, parecerían abocarnos necesariamente a una consideración global del «navío espacial Tierra» y, por ende, a un triunfo generalizado de la idea de «historia universal», justamente ahora es cuando resulta por todas partes cuestionada —y, en medida altamente relevante, por el lado de los propios historiadores «de oficio»— la creencia en algo así como una historia general, es decir, la creencia en un desarrollo —por multineal que fuere— o evolución de las sociedades humanas, sea esta evolución acompañada o no por una historia del Universo. Pues bien, esa disolución o fragmentación de la historia «real» —a la que corresponde una evidente fragmentación de la Historia como disciplina, la cual perderá su mayestática mayúscula hasta convertirse en muchos casos en un puñado de «historias» o, en inglés, de *stories*— se asemeja por exceso[21] a lo que, por defecto, encontramos en el mundo griego. Y es que allí, en efecto, en ese pueblo que inventó la «Historia», no se tenía la menor idea de la historia, vale decir: del decurso —evolutivo o involutivo— de nuestras vidas, siempre en constante transformación y devenir: siempre «a más» o «a menos». Pero nada tiene que ver esto con el *gignómai*, con el devenir del hombre griego, eterna y paradójicamente enfrentado al estático *ser*. Por eso mismo, ni los griegos ni, en general, la Antigüedad tenían la menor idea de que tanto las vidas de los individuos como la de los pueblos o Imperios (por no hablar de la del *kósmos*) fueran «históricas».

Claro está que tan enorme afirmación exige que intentemos primero dar una definición —por precaria y flexible que sea—, esto es: adelantar algo así como un mínimo común denominador de lo que pueda considerarse como «historia» (no como disciplina, pues, sino como «realidad», como algo que acontece de hecho). Pues existe la generalizada creencia —propiciada sobre todo por algunos antropólogos cruzados de «mitólogos» o historiadores de la religión, del tipo de un Mircea Eliade— de que para los antiguos la historia sería cíclica, para los cristianos lineal y evolutiva (con un principio y un *eschaton*), para los modernos lineal y progresiva (con principio, pero sin fin: perfectibilidad ilimitada del Hombre) y para los actuales arborescente, ramificada o multilineal[22]. Dejando aparte el problema de la validez de esas designaciones para el conglomerado cultural de lo «cristiano-moderno-actual», sostengo que para el mundo antiguo resulta decididamente anacrónico hablar de «historia», sea ésta cíclica, o como fuere[23]. Y bien, ¿qué definición mínima podríamos hallar para nuestra «historia»? ¿Cómo fijar su «sitio»? Jugando de vocablo, y procurando después extraer de él todo su jugo, yo diría que la creencia en la historia es la confianza de que se puede hacer *de la necesidad virtud* o, en otros términos: *de la naturaleza, libertad*. La idea de historia supone algo así como la *radical extrañeza del hombre respecto al mundo en el cual se encuentra*. Historia y desarraigo, ecumenismo, van en este sentido estre-

---

[21] ¡Los crímenes de la historia recordados por Camus en *La chute*, justificados a duras penas por la Historia! Véanse las páginas finales de este ensayo.

[22] Así, Odo Marquard hablará de una *Multiversalgeschichte*; cf. Marquard, 1986, 54-75.

[23] Por ejemplo, es simplemente falso que para un Hesíodo, un Homero y su larga descendencia pueda hablarse de «ciclos» —algo que valdría muy bien para un Maquiavelo, por caso—, sino más bien de una decadencia interminable, a partir de una Edad de Oro de la que nuestro Cervantes todavía se hará eco.

chamente unidos. Bien se podría decir que «historia» es algo que empezará, trabajosamente, a despuntar en el horizonte cuando se tome conciencia del peso incalificable, literalmente absurdo, del imposible puesto del hombre en el cosmos tras el advenimiento del Cristianismo[24]. Con la escisión entre dos mundos, Cristo ha introducido literalmente el *desorden*, la catástrofe producida por la intromisión de un Dios-Hombre: no de un héroe o semidiós, hijo de un dios y de una mortal, sino de un *monstruum* que pretende ser a la vez todo él Dios y todo él Hombre, y cuyo ejemplo «histórico» nos es dable seguir a nosotros, hombres[25].

Las vueltas de chrónos *y la cortadura del* tempus

Oigamos en cambio a Platón: como la naturaleza del Modelo —nos dice, hablando del origen del Cosmos— era eterna[26], el Padre —el demiurgo— vio que era imposible insuflar tal cualidad "en lo que es engendrado" (*tôi gennetôi*): "por tanto, planeó[27] hacer (*poiêsai*) una cierta imagen móvil (*eikò... kinetón*) de la eternidad[28]... Y a eso lo llamamos tiempo (*chrónon*)" (*Timeo* 37 d).

Ese «tiempo» es la medida bien trabada del movimiento de los astros: una

---

[24] Como ya sabemos, «absurdo» es lo que no ha lugar: *átopon*; *absurdum* —debido a «sordera» que impide escuchar la voz racional— habría sido el Cristianismo para un romano como Poncio Pilatos, que encontrará efectivamente absurdas las palabras del Cristo: "*He basileía he emè ouk èstin ek toû kósmou*" (Jo. 18, 36). Y es interesante la variación final que la Vulgata hace de estas palabras. No, según la letra: "La realeza que es mía no es *del* cosmos", sino: *Regnum meum non est de hoc mundo*". O sea: "Mi reino no es de *este* mundo". Lo significado en tal traducción sería absolutamente ininteligible para un griego, y para un romano clásico. Nada hay que no sea del *cosmos*, y nada hay fuera del cosmos, al que pertenecen tanto los dioses como el Dios aristotélico (de cuyo Principio, dice el Estagirita, "depende el cielo y la naturaleza": *Metaphysica*, XII, 7; 1072b14). Dependen, pues, tanto la capa última o *chitóna* que envuelve los lugares físicos como la *physis* o raíz de los movimientos —o, si queremos: tanto lo celeste como lo *chtonio* o infernal; pero no el *kósmos*, del cual es el Dios cumplimiento y corona: "Jefe supremo, *koíranos*": XII, 10; 1076a). *Kósmos* es, en efecto, la ordenación bella y bien dispuesta del Todo, según la «necesidad», la *anágke* de la que, como sabemos, hablaba Heráclito. ¿Cómo podría tener entonces sentido el hablar de «este» mundo, lo cual implica que hay al menos «otro mundo» que, encima, sería el verdadero frente a este *lacrimarum vallis*? Ciertamente, en Aristóteles, siguiendo la vieja sabiduría de los trágicos, en el *kósmos* se inmiscuye igualmente, insidiosa, la *tyche*, el azar —recuerdo del viejo y vencido orden anterior, titánico— que permite «comprender» y sufrir la presencia de movimientos *violentos*, o sea: del mal en el mundo.

[25] Es verdad que ya en Platón encontrábamos un hiato, un *chorismós* entre el «lugar por encima del cielo» y este vasto ámbito construido por el demiurgo sobre la *chôra*, ese confuso y caótico revoltijo, sin orden ni concierto, ahora parcialmente sometido a regularidad por el dios del *Timeo* (cf. 37 c-e). Y ello explica que cristianos como San Agustín hicieran tan buenas migas *teóricas* con los neoplatónicos, que exacerbarán esa distinción. Pero no menos cierto es que ambos *tópoi* constituyen el único *kósmos*, y que nuestro orbe sublunar (donde se da la *génesis*: el surgir y el perecer) intenta a duras penas parecerse a ese excelso lugar (todo él quietud y armonía) que brilla aún en la reminiscencia del hombre.

[26] Orig.: *aiónios*. Una Vida bien mantenida en sus límites, sin precisar de nada de fuera.

[27] Orig.: *epinoeî*. De *nous*, «intelección».

[28] Orig.: *aiônos*. Del Eón.

copia débil —siempre expuesta al desorden basal de la *chôra*— del orden y jerarquía inmutables del Paradigma. Se trata de un tiempo «físico», de una construcción astronómica cuya rotación hace ver bien a las claras la primacía «espacial», *geométrica*, sobre el orden... ¿de qué, del «tiempo»? Esa primacía vendría en todo caso propuesta por nosotros, los hijos del Cristianismo y la Modernidad. Un griego no entendería siquiera de qué estamos hablando: no hay palabras para traducir nuestro «tiempo» a la lengua griega. Incluso la definición aristotélica de *chrónos*, más "de tejas abajo", más propia de nuestro mundo sublunar, está sujeta a esa *topología* (pues incluso hablar de «espacio», como antes hemos hecho, sería anacrónico). Es bien sabida y repetida —pero quizá por ello no paramos mientes en su calado— esa definición: *toûto gàr estín ho chrónos, arithmòs kinéseos katà tò próteron kaì hysteron* ("esto en efecto es el tiempo, número del movimiento según lo anterior y lo posterior": *Physica* 219b1). Pero lo anterior es "camino hacia la *physis*" desde el *télos*, desde la esencia "que ya era ser" e impulsa desde dentro a avanzar hacia lo postremo: el estarse y descansar —perfecto y acabado— en dicha esencia, físicamente presente como *locus naturalis*. El tiempo es el *ritmo* de ese movimiento aún no cumplido: *atelés*. Y cada cosa, incluida la *pólis*, el "animal" perfecto en lo posible aquí, en este orbe precario, terrestre, tiene *su* tiempo, pues sigue ese íntimo movimiento prescrito:

Por el contrario, el *tempus* cristiano —y moderno— implica un desafío: en el orden de *este* mundo se ha inmiscuido, inquietante y catastrófico, el Mensaje, la *historia salutis*. Es posible «vencer» al mundo en su propio terreno: al tiempo físico, astronómico y geométrico, se contrapone un tiempo de realización del Mensaje; y adviértase que la consecución de este tiempo «de veras» conllevará la destrucción del otro, del griego: las estrellas y todas las luminarias del cielo caerán al final sobre la tierra. Es verdad que el *regnum Dei* no es *de* este mundo, pero se va estableciendo trabajosamente *en* este mundo. Y sólo cuando el cumplimiento sea total, cuando la levadura haya fermentado, vendrá el fin de los tiempos, y del mundo[29]: "Vi un cielo *nuevo* y una tierra *nueva*, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la *nueva* Jerusalén, que *descendía* del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo"[30]. Lo relevante de tan escatológico texto es, desde luego, que la «novedad» implica un «descenso»: la Segunda y definitiva Venida invierte así la «ascensión» del Señor a los Cielos: una acción que no habría sido pues definitiva, no para siempre. Entre la Ascensión y el Descenso corre el tiempo histórico. Un tiempo discontinuo, en el que, partiendo del punto «cero» natural —el origen de la Creación—, asistimos a una progresiva degradación de esa donación, de ese *impetus* inicial, consumido —exhausto— en el momento preciso en que *los tiempos se han cumplido* y Dios mismo se hace carne: un nuevo y decisivo punto «cero» de la historia.[31]

---

[29] No de «éste», para que sólo subsista el «otro», sino que ambos se habrán fundido y compenetrado; sólo entonces, en el Futuro perfecto.

[30] Ap. 21, 1-2; cursiva mía. Adviértase con todo que Juan ve aquí —muy a la griega— el futuro como algo ya pasado... para Dios, y para él, que ha recibido la Revelación.

[31] Fue Dionisus Exiguus el que en el siglo VI—obviamente d. C.— establecería el cómputo cronológico a partir del Nacimiento de Cristo, o sea, a partir de un punto por lo demás inexistente: en Historia se salta

Ahora hace su aparición el Tiempo, cronológico y *universal* como el Imperio (frente al cómputo por Olimpíadas o bien *ab urbe condita*), mas decadente como los *splendida vitia* de aquél, hasta que la caída y saqueo de la *civitas* terrestre anuncie ya la aurora del mundo nuevo: la consecución definitiva de la *civitas Dei*. San Agustín barrunta ya, apasionadamente, en los síntomas de descomposición del Imperio, la gravidez de un tiempo anhelante del cumplimiento de la *promesa* establecida por Cristo. De este modo se habría cumplido la profecía de Daniel, interpretada como la sucesión de los cuatro grandes imperios de la Tierra: Babilonia, Persia, Grecia y Roma. Ni qué decir tiene, por lo demás, que este tiempo «quebrado» sólo tiene en común con el nuestro la computación cronológica, y que, como ya se advirtió, la ilustrada «cuenta hacia atrás», con números negativos, de la historia, convierte a ésta en una línea indefinida, aparentemente sin sobresaltos. Una línea, diríamos, «democrática» en la que —al decir de Ranke— *todas las épocas están inmediata y directamente bajo la mirada de Dios*[32]. Dios sería en esta concepción algo así como el punto solar que cae proyectivamente sobre una línea oblicua, de tal modo que cada uno de los tramos o épocas, en esa relación vertical con la Divinidad, tiene un valor propio e intransferible[33], mientras que, en la relación de cada época con las demás, se va cumpliendo el proceso de perfectibilidad ilimitada del Hombre[34]. He aquí un dilema difícilmente resoluble. Pues no parece sino que, histórica e ideológicamente, la función de Dios —hipertrofiada en el judaísmo, pero operativa en todos los pueblos, antiguos y modernos— haya estribado en distinguir a un Pueblo Elegido en detrimento de otros, o bien —más refinadamente— en distinguir a una Humanidad global —cuya bandera suele ser llevada empero por una Iglesia o por una Nación «puntera»— de todos los pueblos habidos y por haber, los cuales, justamente por ser particulares, no pueden «dar la talla» de tan augusto Ente: la Humanidad. Así que cuando todas las épocas —o con Herder, todos los «espíritus de los pueblos»— sean vistas como de igual valor de cara al Absoluto, éste correrá el riesgo inminente de perder esa función de distinción y exclusión, de modo que la frase de Ranke podría revertirse cómoda e impíamente así: "Cada dios es igual —o sea, da igual— bajo la mirada que cada época, reflexivamente, lanza sobre su propio sentido, hipostatizado justamente como *su* dios". Ya Hegel se había acercado peligrosamente a esa concepción de las sociedades como durkheimianas *machines à faire des dieux*, aunque intentara salvar el relativismo integrando dialécticamente a todas las épocas en la Historia Universal como Teodicea. Y además, esa Humanidad «terrestremente inmortal» podrá susti-

---

del año –1 al año 1, como si el Acontecimiento expresara así simbólicamente el sentido de corte instantáneo de los «eones», diversos e inconmensurables —pues también los pueblos y los Imperios tienen su espacio limitado de vida—. Sea dicho de paso: según el cómputo seguido actualmente, Cristo no habría nacido ni en el inexistente año cero ni en el año 1, sino en el –7; cf. W. Stein 1994, p. 248.

[32] Para ser exactos, Ranke coloca piadosamente a las épocas encaminadas y tendiendo —cada una por su cuenta— a Dios: "Ich aber behaupte: Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott". *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*. (En: *Historisch-Kritische Ausgabe*, Munich, 1971; *Aus Werk und Nachlass*, 2, 59 y ss.)

[33] Por este lado, la «Historia» acabará fragmentándose en «historias» inconmensurables, cada una con su *Weltanschauung* o cosmovisión.

[34] Por este otro lado, tan distinguido *Gattungswesen* o "ser genérico" —esa invención de historiadores y filósofos— integrará pronto en el propio desarrollo de la Humanidad aquella mirada, otrora trascendente.

tuir, en su función de orientación e identificación como desarrollo perpetuo, a ese Ser inmóvil y ya acabado —perfecto— «antes» de que pudiera tener inicio[35]. Pero volvamos ahora al problema del enfrentamiento entre los conceptos del «tiempo».

De gestas, gestos y ejemplos

Si la ordenación *temporal* de la historia *cristiana* se enfrentaba polémicamente con la circularidad crónica y astronómica del cosmos (hasta acabar venciendo a ésta, en la conflagración final), de manera aún más polémica podemos observar que su «materia»: las *res gestae*, las gestas de los hombres y los pueblos, constituirían algo indecible e impensable para un griego, y aun para un latino. Es verdad que la voz *gesta*[36] es empleada ya por Cicerón en el sentido de «hazañas» o «grandes hechos». Sólo que esa hazaña es justamente un *gesto* (como ya vimos en Tucídides), es decir: la intervención de un dios y sus designios a través de un «vehículo» humano —como en Homero— o la manifestación en el tiempo de un *eîdos* del que el héroe es portador[37]. Y por eso, tampoco *gestatio* significa primariamente: «gestación», sino: "acción de llevar" o de "hacerse llevar" (*ib.*). La madre gestante no hace así sino llevar o administrar durante unos meses un bien «recibido»[38], para lograr así la perpetuación en el tiempo (más o menos repetida, nunca igual a la *idea* conductora y generadora) de una estirpe, cuyo origen —al menos, para las *gentes* políticamente relevantes— no estaría nunca en el tiempo, sino en un dios, que marcaría para siempre su destino[39]. Por el contrario, las *gestas* del héroe cristiano engendran *nova* (como pálida imagen de aquella novedad absoluta que fue el Nacimiento de Cristo): inauguran saltos discontinuos en el tiempo, pero medidos todos ellos según su acompasamiento con la cumplimentación futura de la Promesa. El griego no tiene siquiera palabra para este tipo de «hechos»: las cosas son, o bien por naturaleza (*physei*), o bien por arte (*téchnei*). En el primer caso, pueden admitirse movimientos «violentos» (*bíai*): pero se trata de desórdenes efímeros y debidos a la *tyche*, por definición incapaces de crear algo nuevo. Los demás movimientos «naturales» no son sino esfuerzos por parte del individuo —«portador»

---

[35] Son ejemplares al respecto las fluctuaciones de Kant entre la defensa de la inmortalidad del alma —siquiera como postulado— en la *Crítica de la razón práctica* y la reserva exclusiva de tal inmortalidad para el género humano, según se insinúa ya en la *Idea de una Historia Universal* y se afirma explícitamente en el *Opus postumum*, que no estaba destinado a la imprenta.

[36] De *gero*: «administrar, llevar sobre sí o consigo»; cf. R. de Miguel/Marqués de Morante, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Leipzig, 1876, 403.

[37] Según observamos ya en la oda horaciana a Tiberio, el *numen* o *genius* de su *gens*: algo, platónicamente hablando, más existente que el individuo apelado por ese «nombre» de familia; todavía los fascistas españoles —sin saberlo muchos de ellos— habrían de remitirse a ese *locus classicus* cuando repetían eso de: "el hombre es portador de valores eternos".

[38] Una idea, por cierto, que no dejaría de contaminar el sentido cristiano de la Inmaculada Concepción.

[39] Cf. el *Somnum Scipionis*. Para las gentes de poca monta, el origen estaría en la tierra: autoctonía.

de su esencia— por alcanzar, por «tenerse en» ésta y descansar así en el «sitio» ya de siempre asignado: *locus naturalis*. Y los artefactos son híbridos, cuya elaboración se debe en última instancia al entrecruzamiento sabio[40] de movimientos naturales: los que vienen de la materia del artefacto, persuadida con arte —esto es, mediante movimientos hábiles, correspondientes a la *physis* del *technítes*— para que se doblegue al *finis operis*: la *idea* que el destinatario tiene del producto —por caso, una copa—, que ha de servir a su vez para satisfacer una necesidad natural: ya hemos señalado que también las necesidades políticas serían en este sentido «naturales», y aun con mayor razón que las animales o vegetativas.

Y si esto sucede con los «hechos» o *gestae* históricos, otro tanto cabe decir del lado humano, o sea: de las acciones por las que esas gestas son llevadas a cabo. El griego conoce —y Aristóteles tematiza a la perfección esa doctrina— dos tipos de acciones: las debidas a la *práxis*, las encaminadas a la *poíesis*. Las primeras —en cuyo ápice se hallan las acciones éticas— retornan al agente, marcándolo o designándolo así, para bien —«virtud», *areté*— o para mal —«vicio»—. Aquí, el mundo exterior es a lo sumo mera ocasión de *lucimiento* del agente, que muestra de ese modo cuál es su *éthos* (en griego, y ello no es casual: «casa, morada») o, más exactamente, la perfecta correspondencia entre tal *éthos* y su *páthos*, la pasión que lo anima y dirige: su *genio*, en una palabra (sentido que se ha conservado también en castellano). No hace pues sino hacer que reluzca o brille, deliberadamente, aquello que lo constituye: "lo que él ya era", y por eso lo marcaba y caracterizaba: su *charákter*. Bien puede darse tal acción ética en el tiempo, que éste no queda marcado por ella: el mundo es sólo el escenario o teatro donde se muestran esas virtudes o vicios. Ahora podemos entender mejor, seguramente, la idea de Tucídides sobre los «hechos» que se reproducirán[41], así como, en general, el auge de la confección de «vidas paralelas» (señaladamente, en Plutarco), de «vidas de varones insignes» (en Cornelio Nepote), o de doxografías o colecciones de *placita philosophorum* (como en Diógenes Laercio). En todos esos casos, el tiempo no cuenta. César «repite» el *gesto* de Alejandro, así como Eneas es un nuevo —y más afortunado— Ulises; de igual manera, Aristóteles encabeza el libro V de las *Vitae* de Diógenes Laercio, Pitágoras el libro VIII, Heráclito el IX o Epicuro necesita para él solo el libro final, el X; no por ser éste el último en el tiempo "el tiempo" por lo demás conocido por Laercio, que fija a los autores según las Olimpíadas), ya que Crisipo (muerto hacia el 208 a. C.) cierra por ejemplo el libro VII, sino porque el autor acomoda mal que bien a los filósofos en un cuadro o *tableau* ideal, según sus doctrinas se acercan a una visión de conjunto de la Filosofía. Todas esas vidas son *ejemplos*, gestos de *tipos ideales* que podrán repetirse indefinidamente, señales para la interpretación del futuro, esto es: para reducir a éste a un pasado esencial, según hemos reiteradamente señalado. Y aquí es donde adquiere sentido la idea ciceroniana de la *Historia magistra vitae*, a la que después aludiremos.

---

[40] «Saber», para un griego, es siempre «saber hacer» algo.

[41] Claro está, no en el sentido de que se repetirán circularmente, sino de que en el hombre «recurre» con mayor o menor fortuna —y sin él saberlo— lo ya eternamente inscrito. Esta idea sigue presente de algún modo en los «recursos» de la jurisprudencia (no en vano procedente del derecho *romano*), según los cuales un caso crea precedente, porque en él brillaba ya la ley rectora de todos los demás.

Ahora, examinemos brevemente el segundo tipo griego de acción: la *poíesis*. Ésta correspondería a los productos por *téchne*. El mundo exterior queda aquí marcado por la acción humana, sin que exista un retorno completo —como en el caso de la *práxis*—. La causa motriz es externa a la cosa producida. Mientras que este hombre (en cuanto sustancia primera: *tóde ti*, «esto concreto») es producido por el Hombre (*qua* especie: sustancia segunda o *eîdos*, aunque con la ayuda —añade Aristóteles— del sol, aludiendo así a que sólo Dios se debe por entero a sí mismo: premonición de la idea de *causa sui*), también esta casa viene de la Casa (su *télos* o Forma), pero es producida («puesta ahí delante», como si a la idea le «sacaran los colores») por el albañil (cf. *Metaphysica,* VII 9, 1034a20 y 30). Ahora bien, para esa construcción, el albañil no se «toma *su* tiempo», sino el tiempo (*chrónos*) necesario para traducir materialmente el Eón que delimita la Casa. También hay aquí, pues, un plegarse a la idea, de modo que el «artesano ideal» sería aquel que ya de antemano —por *physis*— esté predispuesto a una obra determinada, de modo que no deberá recibir remuneración por su trabajo: el esclavo (*Política,* 1260b1). Bien poco tiene que ver este producto *poiético*, este «artefacto» con la gesta histórica, en la que el mundo resulta cambiado —y a las veces, trastornado— como cumplimentación de algo todavía inexistente: de una Promesa que «saca de sus casillas», violentamente, al tiempo cronológico, acelerándolo a éste[42].

Más aún: es esa distinción entre el hombre libre (*eleútheros*) y el esclavo lo que muestra la imposibilidad para la Antigüedad de pensar el decurso histórico, y de vivir en él, o más fuertemente: de «hacer historia». No se trata ahora —siguiendo la optimista conseja de Hegel— de creer que en la Antigüedad había sólo un hombre libre (el *sátrapa*), en Grecia unos pocos (los ciudadanos), en la Roma tardía todos (pero sólo formal y jurídicamente), y en el Cristianismo Germánico en fin todos lo serían, de hecho y de derecho[43]. Se trata más bien, de nuevo, de precisar que el término *eleútheros* sólo puede verterse como «libre» tomándonos desde luego muchas libertades y cayendo en un fuerte anacronismo. Hesíodo afirma que su canto es prestado, ya que su *étymon* o verdad que da honra y prez a lo en él cantado procede de las Musas, las cuales son hijas de la sacra coyunda de Zeus y de "Mnemosyne, de los cerros de Eleutera (*Eleuthêros*) señora" (*Teogonía*, v. 55). Mnemosyne, la diosa de la Memoria (engendradora de las artes), reina en Eleutera: ¿simplemente un lugar de Beocia, o algo más? Aun a riesgo de entregarme aquí a una interpretación entre neoplatonizante y romántica *à la* Creuzer[44], me parece demasiado sugestiva la conexión entre Memoria y *Eleuthería* como para verla fruto del azar. De acuerdo con lo ya dicho sobre el primado del «pasado esencial» en Grecia, parece conveniente sostener que

---

[42] ¿Realmente media tan sólo un año entre 1788 y 1789, o todo un mundo separa esas dos fechas? ¿No reinterpreta acaso *retroductivamente* la fecha de eclosión de la Revolución francesa todas las fechas anteriores, englobando despectivamente bajo el mote de *Ancien Régime* lo en ellas acaecido?

[43] La Europa Moderna haría del esclavismo un gigantesco negocio: antes, en cuanto tal, teóricamente no pensable, aunque de hecho ya en la Antigüedad comenzara esa «manufactura» preindustrial: para Varrón era el esclavo simplemente un *instrumentum vocale*, no un «producto» casi industrial, «semifabricado» al objeto de ser vendido en las colonias ultramarinas.

[44] Cf. *Sileno*, Barcelona, 1991, y mi Introducción al opúsculo.

sólo la Memoria rige a la Libertad, bien otorgando ésta ya desde el inicio, bien negándola a otros. En este sentido, y si «esclavitud» significa para nosotros fijación inamovible a un estado de cosas de siempre determinado y guardado en la memoria por el aeda, bien deberíamos decir entonces que el *eleútheros* griego es tan «esclavo» como el *doulós*. Ambos son dos modos de ser Hombre, de modo que el esclavo, por caso, no ha perdido su libertad. Antes de ser hecho prisionero en una contienda, por ejemplo, tal hombre determinado no era ni libre ni esclavo, sino *bárbaro*[45]: algo menos que Hombre, ya que no podía hablar griego, es decir, no era «portador» del *lógos* (cf. *Menón*). Sólo *dynamei*, en potencia, era Hombre. Ahora, tras el aprendizaje de la lengua y costumbres, llega a ser lo que "ya era": hombre... esclavo. Por eso dice, con franca brutalidad, Heráclito: "*Pólemos* es en efecto padre y rey de todas las cosas[46]. A unos ha convertido en dioses, a otros en hombres; a unos los hizo[47] esclavos, a otros libres" (Fr. 53).

Y es que, en efecto, ser *eleuthérios* no es para el griego un criterio de demarcación entre el hombre y el animal. Tal es en cambio, según Aristóteles, el "estar dotado de *lógos*" y ser un *dsôon politikón*: un «ser que vive en la ciudad». Y ambos rasgos los comparten el libre y el esclavo. «Libre» es aquel ciudadano que puede «ir y venir» a sus anchas, sin estar sujeto a una *societas herilis* o a un lugar[48]. Pero esa «anchura» está bien determinada: el «libre» lo es en su *pólis*, o mientras se halla respaldado por ésta[49]; un hombre desterrado —o simplemente tomado por tal—, puede ser muerto por cualquiera[50]. Se sigue pues que «libertad» o «esclavitud» son dos productos *poiéticos* (el Pólemos de Heráclito, el Demiurgo platónico «hacen» que se sea una u otra cosa), en función de la conservación y perfección del «Animal» ontológicamente más alto, *physei*: la *pólis*. Así, y aunque parezca *prima facie* paradójico, el ciudadano libre puede volcarse en el mundo de la *práxis* y sacar a la luz su *areté*: su virtud, o sus vicios —ambos revelan su talante moral—, sólo porque en el fondo esa *práxis* viene promovida por un superior y divino acto *poiético*, por una decisión en definitiva inescrutable. Sin embargo, y en bucle bien cerrado, así como la *poíesis* divina se abre en la floración de la *physis* y los eones a cada «tipo» de ser asignado, así también la *poíesis* humana conoce distintos grados, hasta apenas diferenciarse de la *práxis* según la «materia» va siendo absorbida en la obra misma, de modo que el *finis operis* y el *finis operantis* lleguen casi a coincidir. Y así, hay quien doblega su cuerpo hasta convertirlo en una suerte de prolongación viva del horno o la fragua (*baûnos*) en que trabaja. Es el herrero o forjador, despreciado y a la vez temido por los

---

[45] Salvo en el caso de los egipcios, que para Heródoto —y ello se convertirá en un *locus communis*— no son «bárbaros», por ser en el fondo «padres» de Grecia. Las continuas búsquedas renacentistas de sincretismo entre Egipto, Judea y Grecia —con el «egipcio» Hermes Trismegisto a la cabeza— no harán sino continuar esta vieja conexión con lo «arcaico».

[46] Recuérdese que Platón llamará a su demiurgo «Padre».

[47] Orig.: *epoíese*: de *poíein*; el mismo verbo que el del pasaje antes citado del *Timeo*.

[48] Adviértase que el verbo *eleútho* es una forma primitiva de *érchomai*: «ir» y «venir»; poéticamente: «prolongarse, extenderse». Por ejemplo, *érchesthai hodón* es «seguir un camino, ponerse en marcha»; cf. Alexandre, *op. cit.* 592.

[49] Por eso Sócrates se niega a abandonar Atenas y darle la espalda a sus Leyes.

[50] Recuérdese el trágico error de Edipo, al matar a Layo en una encrucijada.

pueblos antiguos (cf. Duque, 1986, 125 y ss.). De ahí, por extensión, surge el *bánausos*: el obrero dedicado a las artes mecánicas[51]. Después está el *technítes*: el sabio artesano, capaz de persuadir a los materiales para que se plieguen a un fin ajeno a ellos, y a él: el fin ajeno del usuario privado. Más alto aún se halla el *demiourgós*: el que trabaja para el *démos*, para lo público, de modo que sus obras se dirigen fundamentalmente al cuerpo humano (el médico, p.e., es un «demiurgo»), mientras otros se encargan de la magistratura, o bien escrutan como adivinos los designios de los dioses. No es extraño pues que tan alta función sirviera metafóricamente a Platón para designar al Constructor del Universo. Pero incluso por encima del *demiourgós*, y ya casi lindando con el sujeto de la *práxis*, se encuentra aquel cuyo nombre es la sustantivación misma del verbo *poiéo*: la encarnación del «hacer» por excelencia. Es ese hombre señalado cuyas obras, inspiradas por las Musas, dan a ver a un pueblo sus «posibles», eso que hoy llamaríamos su «cultura»: sus dioses, su origen y destino, sus relaciones con la tierra y con otros pueblos; son, en una palabra, «teólogos» y aun «cosmólogos». Se trata, claro está, del *poietés*. Por antonomasia, el poeta: el que da nombre a lo sagrado, según el decir —tan helenizante— de Hölderlin y Heidegger.

Filosofía, Poesía, Historia

Y aquí, en este ápice en el que casi se confunde la *práxis* con la *poíesis*[52], nos encontramos con un doble contencioso. En primer lugar, la Filosofía se enfrentará a la Poesía, bien usurpando su forma y revistiéndose de su sacralidad para proclamar una verdad bien distinta (es el caso de Parménides o Empédocles, y ya en forma irónica y distanciada, del Sócrates platónico), o bien denunciando el culto a la personalidad del poeta y su *polimatía*, que "no enseña a comprender, de lo contrario hubiera adoctrinado a Hesíodo y Pitágoras" (Heráclito, Fr. 40). Pues ya es sabido que los poetas *mienten mucho*[53]. Pero el segundo contencioso nos afecta sobremanera, ya que enlaza directamente con el problema de la Historia (en cuanto disciplina) e, indirectamente, con la imposibilidad para el griego de vivir *en* la historia. Se trata de la relación establecida por Aristóteles entre dos géneros literarios: la Poesía y la Historia. Una relación que, de no haber mediado todas las consideraciones anteriores, posiblemente nos resultaría no sólo asombrosa, sino casi ininteligible, de ser leída desde nuestros prejuicios modernos y casi diría

---

[51] En el término, usado como adjetivo, queda clara la valoración moral de tal obrero: "trivial, grosero, vil, sórdido"; cf. Alexandre, *op. cit.*, 273.

[52] Las obras del Poeta —*sensu lato*, incluyendo al escritor en prosa y al músico— son de un hijo del Pueblo que hace a su vez «pueblo» gracias a sus relatos.

[53] Adviértase, sin embargo, que también habría una violenta reacción en favor del «poeta»: baste pensar en el frustrado proceso contra Anaxágoras o el logrado —con el cargo de *asébeia*: «impiedad»— contra el propio Sócrates.

decimonónicos, más que actuales[54]. Dice en fin Aristóteles: *kaì philosophóteron kaì spoudaióteron poésis historías estín*, "que la poesía es cosa más filosófica y más seria que la Historia" (*Poética,* 9, 1451b5). ¿A qué puede deberse tan rotunda afirmación, y tal denigración de la Historia?[55] Por un lado Aristóteles, como buen filósofo —y como discípulo de Platón—, advierte constantemente que la verdad —y por ende, el criterio para distinguir a partir de ella la falsedad y la ficción— se halla en las solas manos de la Filosofía, y que ha pasado ya la hora del mito (aunque también confiesa que, según va envejeciendo, va haciéndose más amigo de aquél). Pero por otro no deja de admitir —siguiendo así la vía abierta por Platón en *Las leyes*, y que después se llamará el *averroísmo* «de la doble verdad»: una para el sabio, otra para el pueblo llano— que el poeta representa aquello que *podría* suceder, esto es: el vasto ámbito de lo posible, siempre que éste sea conforme a *verosimilitud* y a *necesidad.* De este modo, y con las alas de la imaginación y la fantasía, el poeta enseña al pueblo a despegarse de lo cotidiano, siquiera sea todavía plástica y sensiblemente, es decir: a levantarse del «hecho» desnudo, estúpido y mudo en su singularidad, para allegarse a la universalidad como pródromo conveniente para acceder a las verdades filosóficas[56].

El historiador anda en cambio metido en particularidades (el ejemplo que Aristóteles tiene en mente es el de Herodoto, al que cita en este contexto): está pegado a las cosas que sucedieron, intentando salvar lo que no merece la pena de ser salvado: el tiempo vivido y sus vicisitudes. Ahora bien, ¿en qué consiste la superioridad del poeta? Éste, se nos dice poco después del pasaje citado, atribuye "a un individuo de determinada naturaleza pensamientos y acciones que, por vínculos de necesidad y verosimilitud, convienen a tal naturaleza." Y es esa *physis* la que hay que extraer de los personajes, en lugar de quedarse en lo quizo Alcibíades, por caso. Bien se ve aquí esa extraordinaria cercanía entre el *poietés* y el que sigue la *praktikòs bíos*, la *vita activa*[57]. La obra poética nos enseña a «desconfiar» de lo inmediatamente sensible, viendo a los *personajes* como portadores ejemplares de una *peripecia* en la que el *eîdos* celebra su *parousía.* La Historia en cambio, diríamos con Hegel, tiene "demasiada ternura para con las cosas": se queda en la apariencia, sin lograr hacerla transparente. Pues lo importante no es que haya sucedido tal o cual cosa, sino comprender que en tal suceso *acontecía* algo, del cual la cosa era efímero y caduco portador. De nuevo, tras la confusa y vertiginosa variedad de lo contingente, se alza, severa, la *necesidad* (pues lo posible *poiético* surge de ésta).

Y si la Historia misma queda así condenada, ¿qué pensar de la historia, para la cual, en cuanto «sucesión ordenada de acontecimientos», ni siquiera hay voz posible

---

[54] En cambio, a un Schopenhauer —ya decididamente contra corriente, y aun con un punto polémico e hiperbólico— le pareció esa relación bien llevada y certera; cf. el ya citado capítulo 38 del libro II de *El mundo...*; S. W. II, 563.

[55] Por cierto, y dicho de paso: muchos historiadores actuales han tomado buena nota de este paso, y se han esforzado en establecer una inédita conjunción: la *Poetics of History*; cf. H. White, 1993[8].

[56] Ya es valiente esta reivindicación de la tragedia como propedéutica, frente a la «geometría» exigida por Platón como atrio.

[57] La vida activa, si todavía no llega a la excelsitud de la contemplativa —donde se da la identidad entre el pensamiento y lo pensado—, sí hace retornar la obra al agente, para señalarlo y distinguirlo.

en griego? En los pares ordenados del pensamiento griego: "ser / devenir", "necesidad / contingencia", *eîdos / morphé* o *schéma, aión / chrónos*, no es posible encontrar espacio para el Tiempo nuevo: el tiempo de la Libertad. En la bella y tantas veces soñada Grecia, un cristiano (y por extensión, el hombre moderno) se ahogaría necesariamente. No podría siquiera decir reflexiva y responsablemente "yo", o reivindicar *sus* derechos. Su «persona» sería un mero *prósopon*, una máscara tras la cual se esconde una verdad que —por corto tiempo— le hace ser él, pero que *no es* él: *eripitur persona, manet res* ("aunque se arranque la máscara, la cosa sigue existiendo").

Para el cristianismo en cambio —y para toda su heterodoxa posteridad— la Libertad es en primer lugar el criterio de demarcación entre el Hombre y los animales, y aun entre el Hombre y Dios[58]. En segundo lugar, la Libertad no es una donación *poética* de un Dios, sino que es un proyecto, una «conquista» que ha de ser realizada —y en la que se juega la posibilidad de ser de verdad «hombre»— a partir de un *signum rememorativum*: la muerte de Cristo, en cuanto prueba de que al hombre le es posible vencer a la muerte misma: vencer esa «necesidad inexorable» heraclítea, esa *aporía* insoslayable de la que se lamentaba el Coro en el segundo estásimo de la *Antígona* sofoclea. En cuanto prueba, en definitiva, de que para el cristiano —y con no poca ingenuidad, de la que hoy pagamos las consecuencias— es posible vencer a la Naturaleza misma, aun existiendo todavía en el seno mismo de ésta. Así, «Libertad» no es un modo de ser conforme a *physis* (aun a través del rodeo poético), sino al contrario: una difícil vía para escapar de ésta, y aun para subyugarla (en el bien entendido de que, cuando equiparamos *Physis* a Naturaleza, estamos cometiendo de nuevo un anacronismo). Por eso, y en tercer lugar, Kant dirá que la "*libertad* en *sentido práctico* es la independencia del albedrío respecto a la *compulsión* (*Nöthigung*: ¡la «necesidad forzosa», que tanto recuerda a la *anánke* griega!, F.D.) de los impulsos de la sensibilidad" (*Crítica de la razón pura* B 561/2-A 533/4). Adviértase, a este propósito, hasta qué punto ha cambiado aquí el sentido de la *práxis* griega, sin caer con todo en el actual (lo que hoy es «práctico» debiera entenderse kantianamente como algo «pragmático», enderezado a un fin ajeno: por ende, algo curiosamente cercano a la *poíesis* griega). Es verdad por una parte que la *práxis* kantiana revierte sobre el agente, que sólo en función de ella puede ser considerado *responsable* de sus actos. Pero por otra, en la acción práctica o moral, el hombre se planta y asienta como *fin en sí mismo*; mas no en cuanto tal individuo empírico, sino en cuanto representante de la Humanidad: en cuanto *Persona*. Por esa acción, el hombre no está *en* el tiempo, como la planta en la tierra o el planeta en su órbita. Al contrario, *engendra* el tiempo, en cuanto que inaugura una serie inédita de acciones, de cuyo decurso y consecuencias él se hace responsable *in indefinitum*. Y la acción moral máxima: aquella que engendró el Tiempo en el que se dan todos los tiempos, fue la Muerte en la Cruz, el

[58] Será un filósofo cristiano —quizá, con Kierkegaard, el único filósofo radicalmente cristiano—: Schelling, el que establezca con inaudita firmeza en sus *Investigaciones sobre la libertad humana*, de 1809, que el hombre y sólo él tiene libertad para hacer el Bien *y* el Mal, siendo lo segundo aún más decisivo que lo primero. Y ya antes Kant había advertido que "la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que es obra de Dios; la historia de la libertad, con el mal, pues es obra del hombre". *Comienzo verosímil de la historia humana*. En *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, 1964², p. 126.

Evento que sigue haciendo la historia, y por el cual sigue habiendo historia (cf. *El fin de todas las cosas*).

Sin embargo, y bien significativamente, si el cristianismo descubrió la historia, su valoración de la Historia de este mundo: la Historia de la *ciudad terrestre* (frente a la Historia agustiniana de la *civitas Dei*) será en un principio, y casi diríamos por principio, aún más denigratoria que la lanzada por el *vere dictum* aristotélico. Para el Filósofo, la Historia podría considerarse como un primer peldaño de la escala que llevaba a la *proté philosophía*, esto es: a la *epistéme theologiké*, a la Teología. Pues ya la mera descripción *sincrónica* de lo singular supone un engarce, una primera recogida de los «aspectos» sensibles para salvarlos de su presunta singularidad e irrepetibilidad, de su «no ser más que el caso», para llegar a ver a su través «lo que ya era ser». El uso mismo del comparativo ("que la poesía es cosa *más* filosófica y *más* seria que la Historia") implica el profundo compromiso del griego —y con mayor fuerza, de Aristóteles— con lo que podríamos llamar la *coextensividad* de los distintos niveles de realidad, y aun de conocimiento. En la *aísthesis* se encuentra ya, implícita, la *nóesis*. Aun en el fuego del que cuida el *bánausos* están también los dioses, según la conocida sentencia de Heráclito. Y en la terca y oscura opacidad de la piedra se encuentra, por vía de *stéresis* o *privatio*, la radiante transparencia del Dios que no consiste sino en pensar sus pensamientos. En cada grado está latente, operante por vía de anhelo y añoranza no sabida, el Dios que mueve *hos erómenon*: "en cuanto amado". Se trata de «saber ver», de aguzar la vista, sin dejarse ofuscar por la resistencia de la materia —ese hosco *principium individuationis*— a dejarse penetrar. Es un movimiento en el que se va ascendiendo cuanto más se profundiza (como en la vía *erótica* del *Banquete* platónico. Ciertamente, Sócrates rechaza abruptamente que sus contertulios le cuenten «historias». Él quiere saber qué es la belleza, no el hecho de que una criada tracia sea bonita. Y sin embargo, barrunta que sin esa belleza corporal sería la Belleza una exangüe abstracción, un pálido *ens rationis*). Por eso no hay historia, para el griego. Todas las cosas son, en el fondo, *eternas*. Sólo que ellas no lo saben. Tarea del historiador, del poeta trágico, del filósofo, es justamente enseñar la *orthótes*, la *rectitudo* de la mirada para captar en fin ese oculto *eîdos*. No hay historia, en suma, porque las cosas, y los hombres, no pueden dejar de ser lo que "ya eran". No hay tampoco *historia de salvación*, porque todo está ya salvado. Recordando lo que antes ya señalamos, desde una perspectiva cristiana (o mejor, «postcristiana»), *nosotros* consideramos que, para el hombre griego, todo está ya juzgado. Todo, ya, en su íntimo fondo, quieto, inmóvil: *muerto*. Un griego no entendería la sutil sentencia machadiana: "Hoy es siempre, todavía".

II

La cruzada moderna contra la escritura de la Historia

De las dudosas ventajas de viajar por el extranjero

Por eso la Edad Moderna, cruzada por la doble trayectoria de la herencia grecorromana y de la judeocristiana, descubrirá la historia y a la vez negará hiperaristotélicamente todo derecho de verdad a la Historia. Descartes, impaciente, apartará a ésta de sus meditaciones con un brusco manotazo. ¿Qué tiene que ofrecernos la cuenta y el cuento de lo que otros hicieran? ¿No nos desviarán acaso esas «historias» de la Verdad que —contra el griego— no está en ellas ni siquiera por vía de privación y anhelo? Él ya le ha concedido bastante tiempo *à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables*[59]. Y en seguida, la comparación famosa: conversar con la gente de otros siglos es como *viajar por un país extranjero*[60]. Y está bien hacerlo, sigue diciendo, porque al comparar otras costumbres con las nuestras podremos *juger des nôtres plus sainement*. De nuevo, el ansia de universalidad: sin ese parangón, tenderíamos a identificar injustamente lo que *nos* pasa con lo que, en general, pasa (de modo que, paradójicamente, convertiríamos entonces nuestra peculiar «historia» en otra que tendería a confundirse con el entero reino de la razón). Leer historias vale así como *pharmakón* para relativizar aquellas historias, y la nuestra. Sólo que un poco de veneno puede obrar como *medicina mentis*, mientras que una dosis elevada puede llevar a la locura: de seguir envuelto en esos mundos pasados, desde luego "se vuelve uno en fin un extraño en su propio país". Y al poco, si seguimos leyendo, aparece una nueva paradoja: si las historias no son fiables, ello se debe precisamente a que no son exhaustivamente *históricas*. En efecto, aunque registraran minuciosamente lo que pasó, nunca podrían relatar *todo* lo que pasó. De modo que —piensa Descartes— ellas tienden a omitir "casi siempre las más bajas y menos ilustres circunstancias", con lo que se convierten en ficción[61]. Al fin —concluye—, los que se engolfan en historias, aunque sean éstas *les plus fidèles*[62], quedan sujetos a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas[63] y a concebir designios que sobrepasan sus fuerzas" (*op. cit.*, 37).

---

[59] *Discours de la méthode*, 1e. P.— Ed. G. Rodis-Lewis, París, 1966, 36: adviértase que la enumeración esconde una regresiva identificación que hace tabla rasa de la distinción aristotélica entre Poesía e Historia; para Descartes, en los libros antiguos se cuentan historias que, en definitiva, no son más que fábulas.

[60] De ahí extraería Hartley la bella frase de su *The Go-Between*, que luego dará título a la obra de Lowenthal: *The Past is a Foreign Country*).

[61] No hace falta insistir en el aire radicalmente antiaristotélico de esta denuncia: la conversión de la Historia en *Poësis, sensu graeco*.

[62] Engolfado estaría por antonomasia nuestro buen caballero Don Quijote —epígono de sus propios ideales—, para el que el frío y desdeñoso Descartes no tendría seguramente más que una sonrisa de conmiseración. Pues quienes viven absortos en tales "historias" acaban por regular "sus costumbres" según los ejemplos que de ellas sacan (una clara puya contra la ciceroniana *Historia magistra vitae)*.

[63] De nuevo, Descartes identifica *pro domo sua* las historias —por fieles que sean— y las novelas de caballería.

La Historia no tiene quien la escriba

¿Qué decir de esta radical condena de toda la Historia en el sentido clásico? En primer lugar, el muy católico Descartes establece una clara y distinta conexión entre el reino de la ciencia y el mundo histórico (y tras la venida de Cristo no hay más mundo, *aquí*, que el histórico). Puesto que ambos son obra de Dios, la *realitas objectiva* del primero (la esfera de las ideas, por decirlo rápidamente) ha de coincidir forzosamente con la *realitas formalis* del segundo (el ámbito de las existencias, *sicuti sunt*). Ahora bien, el enlace entre ambos «mundos» ha de hacerse necesariamente «de arriba a abajo», por así decir: del *objectum* a la cosa, y no a la inversa. Éste es el correcto camino del método, ya que desde el punto de vista «objetivo», y mediante el análisis, podemos encontrar unos pocos e inequívocos pasos o reglas que orienten posteriormente nuestra incursión en el oscuro mundo de la empiría. Es ésta la que ha de quedar progresivamente reducida, purificada, de su ganga sensible, mediante la progresiva subsunción de casos bajo la ley (una ley matemáticamente formulada). Al fin, eso que llamamos sensible (dirá Leibniz, ese magnífico ultracartesiano) no es sino una *cognitio confusa* que debemos ir analizando, hasta hacer transparente su articulación. En ese sentido, es impiedad y aun locura seguir la pretensión griega: ascender, por *epagogé*, de lo particular a lo universal. Locura, pues que lo individual se pierde en el infinito, como infinita es la *immensa potestas Dei*. Justamente el hecho de que este mundo sea creación de Dios es lo que permite valorar su existencia como una historia, con un principio —la Creación—, un centro —la Redención— y un fin —el Juicio—, y a la vez desconfiar de toda pretensión de relatar esa historia.

Por eso no hay —no puede haber— una Historia (que correspondería punto por punto a la única historia que es el mundo), sino muchas y disparatadas historias, al igual que desde Babel muchas son las lenguas (y en el mismo paso citado, Descartes equipara en efecto el aprendizaje de lenguas y la lectura de libros de Historia). Preciso es pues recogernos en nuestra propia alma, allí donde agustinianamente brillan las ideas innatas que Dios ha depositado en nosotros como *points de repère*, como guías para adentrarse en esa *silva oscura* por la que ya Dante se perdiera. Así pues, y si mi interpretación es plausible, habría que insistir —por paradójico que ello parezca— en que Descartes no se «escapa» de la realidad para refugiarse en un mundo de ideas (estaría entonces más loco que nuestro buen Don Quijote; y además, ese mundo de abstracciones sería mucho más aburrido, y menos aleccionador). Lo que él hace es ir trasegando el vino de la realidad en los ya predispuestos odres ideales, en una tarea infinita: la tarea de la ciencia. Así pues, no hay contraposición alguna entre mundo *objetivo* y mundo «real», empírico (y empírico es, ya, histórico). Ambos son dos respectos, anverso y reverso, de lo Mismo: la Creación (*ad intra* y *ad extra*) de Dios, contemplada por ese extraño «cruce» que es el hombre. En este sentido, no andará descaminado Spinoza cuando establezca, para lo ente, la correspondencia

entre el *ordo et connexio* de las ideas y el de las cosas, y para el ser la identidad: *Deus sive Natura.* Lo que de esta historia sobra son justamente las «historias» —no en vano cosa de «paganos»— y, por abstracción, la Historia[64].

Esta contraposición global entre la Ciencia y la Historia llegará a hacerse con el tiempo[65] «calderilla» —si se me permite la expresión—. Así, los «datos» racionales —por ello mismo, ya no considerados realmente como «datos», sino como *casus datae legis*— acabarán por ser enfrentados a los «hechos» narrados por las diferentes «historias», incluyendo en ellas la *Historie*, el recuento empírico de los «sucesos» o «acontecimientos» físicos (algo, de nuevo, que sería impensable para un griego, e indecible en griego). Ahora es la *physis* misma la que se ha convertido en historia. Y habrá dos maneras de captar y hacer inteligible dicha cuenta temporal. Sólo que esas dos maneras se irán haciendo irreductibles una a otra, inconmensurables. De la *Historia naturalis* en el sentido de Linneo (o ya antes, de Plinio) no habrá paso a la *Ciencia natural*, en el sentido de un Newton. Eso, hasta que se logre —por poco tiempo, es verdad— el prodigio: el doble quiasmo de una Ciencia cada vez más entregada al estudio de *procesos* y *transformaciones* (bajo la guía de la Química y el Electromagnetismo, ya no de la Mecánica) y una Historia Universal cada vez más atenta a la formalización y el descubrimiento de leyes: la Ciencia de la Historia (*mirabile visu*, habría dicho con razón Virgilio).

Pero, mientras tanto, el criterio de demarcación entre «ciencia» (lo racional y objetivo, liberado de las circunstancias concretas, y de valor universal y necesario) e «Historia» (una narración doblemente subjetiva: por describir hechos sueltos y por estar sostenida por una autoridad ajena) se extenderá por toda la Edad Moderna, hasta hacer que lo «histórico»[66] llegue a convertirse casi en sinónimo de lo «empírico», desbordando así el campo de las acciones humanas para ampliarse a los «hechos» o fenómenos naturales, cuando éstos son simplemente descritos o a lo sumo externamente clasificados, en lugar de ser remitidos a principios legales[67]. Esa distinción llegará incluso a tomar un valor polémico, pedagógico y aun político, cuando la reivindicación «científica» adquiera en Kant (y no sólo en él) el matiz *emancipatorio*[68] de la "mayoría de edad" del ciudadano libre, capaz de servirse de su propio entendimiento, en lugar de obedecer doctrinas dadas —o impuestas— por la sola autoridad de quien las sostiene, sea tal «autor» la Naturaleza, la Antigüedad o el Funcionario estatal, que propala y «adecenta» en las Facultades de Derecho, Medicina o Teología (es decir, en todo lo que no es «Filosofía» *sensu lato*) las órdenes y pres-

---

[64] Por principio no puede haber para Descartes —y tampoco debería poder haber, para cualquier cristiano ortodoxo— más que una sola Historia: la Historia Universal, emancipada de una *historia salutis* —la Historia Sagrada de nuestra infancia—, arrumbada ahora en el desván de los medievales «tiempos tenebrosos».

[65] El tiempo en el que la propia Tierra, y aun el Universo, siguiendo una lógica iniciada por el Cristianismo, empiecen a delatar que también ellos, y no sólo las sociedades humanas, tienen su propia historia.

[66] *Historisch*, en el sentido de «relato histórico», no en el de acontecimiento; en alemán: *geschichtlich*.

[67] Como ya se ha apuntado, todavía hoy, aunque el sentido vaya rápidamente desvaneciéndose, hablamos de *Historia natural*, en contraposición a la *Física* o «ciencia de la naturaleza»: *Naturwissenschaft*.

[68] De nuevo heraclíteo (según ya sabemos: no hacer caso a ninguna autoridad ajena al *lógos*), pero ahora pasado por la Ilustración.

cripciones emanadas del Estado o la Iglesia. Y así, afirma Kant: "Si hago abstracción de todo contenido cognoscitivo, considerado objetivamente, entonces todo conocimiento es, subjetivamente, o *histórico* o *racional* (*entweder historisch oder rational*). El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, el racional empero *cognitio ex principiis*. Un conocimiento... es... histórico, cuando es conocido hasta el punto y en la medida en que venga dado *exteriormente* (*anderwärts*), ... sea por experiencia inmediata, por narración o también por instrucción o enseñanza (*Belehrung*)" (*Crítica de la razón pura*, B 863/4-A 835/6).

Está claro, a partir de estas palabras, cuál será el programa que la Ilustración intentará realizar: convertir lo «dado», el dato, en «constructo». O más exactamente: en «producto», minimizando en lo posible el carácter de *donación*, o viendo despectivamente lo en ella donado como *roher Stoff*: literalmente, "materia bruta". Dice Kant, en efecto, en la segunda edición[69] de su *Crítica de la razón pura* que «nosotros», la Humanidad en su conjunto[70]: "elaboramos (*verarbeiten*) la materia bruta de las impresiones sensibles hasta hacer de ella un conocimiento de objetos, que se llama experiencia" (B 1). Salta a la vista aquí el modelo *fabril*, industrial[71]. «Experiencia» no será pues ya lo pasivamente recibido, pero tampoco esa elevación del hecho a *eîdos*, colocándolo en su «sitio» y desechando la ganga sensible, sino el reconocimiento reflexivo de la actividad humana en el interior de lo empírico.

Así comienza lo que podríamos denominar *Charta Magna* de esa nueva era (o mejor: de la era de lo «nuevo», *Neuzeit*, *Les Temps Modernes*) para la que en castellano —y ello no es baladí— ni siquiera tenemos nombre apropiado, ya que tradicionalmente englobamos la Edad Moderna en el espacio que va entre la caída de Constantinopla (1453) y la Revolución francesa (1789), metiendo todo lo ulterior en ese saco sin fondo al que llamamos Edad Contemporánea. Pero «nosotros» no nos sentimos ya (como veremos posteriormente) «coetáneos» de Kant y ese programa ilustrado, hecho trizas en las dos grandes conflagraciones mundiales de nuestro siglo. Por eso sería deseable distinguir entre: 1) Edad Moderna —digamos, del Renacimiento a las tres grandes revoluciones del último tercio del siglo XVIII: la industrial y económica (inglesa), la política (norteamericana: 1776, y francesa) y la filosófica (alemana, capitaneada por el «giro copernicano» del criticismo kantiano)—; 2) la Modernidad, que iría de esa triple revolución hasta la constancia —entre la resignación y la esperanza— de la imposibilidad de toda revolución: digamos, hasta el final de la segunda guerra mundial en 1945 —con un «presente especioso», lato, que se extendería hacia atrás a la crisis de 1929, y hacia delante a las rebeliones de Mayo de 1968—; y 3) lo que podríamos denominar con todo derecho Edad Contemporánea, la cual arrastra la fecunda contradicción de ubicar una «época»[72] para un extraño «tiempo» al que le correspondería seguramente el *étimon* latino de *tempus*, en el sentido casi atmosféri-

---

[69] 1787: a punto para influir decisivamente en los espíritus revolucionarios.

[70] Adviértase la diferencia con lo que antes dijimos de Aristóteles y su imposibilidad de hacer del *anthropos* la enseña de los hombres «en general».

[71] Goethe decía que al leer a Kant le parecía que estaba paseando por un telar.

[72] La correspondiente voz griega *epoché* significa "puesta entre paréntesis", tramo bien delimitado dentro de un *continuum*.

co y climático de *temperare*, o sea de "templar" y armonizar dentro de una morada común (*temperies*: "mezcla o mixtura, complexión") no solamente nuestro tiempo, sino todos los tiempos, ahora por vez primera de veras *con-temporáneos*, aunque no en el sentido «histórico» y normal de «coetaneidad», sino más bien —valga la metáfora— en el de un *paisaje* o *comarca* (la *foreign country* de David Lowenthal, por ejemplo) configurada por restos y ruinas, tanto geológicas como sociopolíticas, y en la que se invierte la concepción griega de la esencia como «lo que ya era ser». Ahora nos reconocemos más bien en ese paisaje como «lo que ya no somos ni podemos ser», pero que alienta en nosotros *negativamente* (a las veces, llevando a la desesperación o el tedio nihilista; otras, tiñendo ese paisaje de melancólica y neorromántica nostalgia; otras, en fin, como *anagnórisis* de nuestra propia y afirmada *mortalidad*). Por todo ello, tengo esta denominación de «Edad Contemporánea» por más acertada y acorde a nuestro sentir que las propuestas de *Posthistorie* de un Arnold Gehlen, o la ya tan manida de *Posmodernidad*. De todas formas, lo que aquí nos compete es más bien examinar los rasgos fundamentales de la *conciencia histórica* que acompañaría a esas «eras» o épocas y desentrañar el tipo de Historia con el que, en cada caso, se ha intentado explicar o narrar directamente todo el tiempo anterior e indirectamente el propio.

La Filosofía de la historia, locura para los gentiles

De la Edad Moderna hemos anticipado hace poco, de la mano de Descartes, algunos de sus trazos. Fundamentalmente éste, bien extraño: en esa época se descubre *la* historia y por ello (no a su pesar) se niega la posibilidad de la Historia. A lo más, y en un gesto de desafío y al mismo tiempo de homenaje a las concepciones grecorromanas[73], surge ahora por vez primera la *F*ilosofía de la *h*istoria[74]. En un mundo en crisis, quebrantado por la constatación de que se había terminado por siempre el hermoso sueño en el que se establecía una sinonimia entre *La Cristiandad o Europa*[75], se hará en efecto necesario y urgente levantar un edificio —siquiera sea ideal— que dé cuenta de esa pérdida y mediante el cual, a la vez, se proponga —nueva y radiante Ave Fénix— un programa de reconstrucción

[73] Respectivamente: mítico-tradicionales —hacedoras de tradición y sofocleas "leyes no escritas"— o ejemplares —hacedoras de las señas de identidad del Imperio—.

[74] Atiéndase a la distinción tipográfica entre letra mayúscula (Filosofía) y minúscula (historia), tendente a sugerir la asimetría entre el *poder* de explicación y los «hechos», o mejor: la *conciencia* de los hechos, a disposición de ese Poder.

[75] Por recordar el famoso título del poema en prosa de Novalis, que convierte consciente y decisivamente ese sueño en *mito*.

racional en el que un prodigioso y nunca visto sujeto (literal y metafísicamente: el Sujeto), esto es: la Humanidad, reconozca sus anhelos y esperanzas.

Los elementos negativos de esa *crisis* son bien conocidos: Reforma y Contrarreforma han partido a la Cristiandad en dos fragmentos —al menos— irreconciliables (pronto se desmenuzarían en el infinito de las sectas, por el lado protestante), tras el fracaso de los magníficos intentos renacentistas —de Marsilio Ficino a Giordano Bruno— por levantar casi de nueva planta una *religión sincretista* en la que todas las confesiones anteriores pudieran reconocerse. En efecto, tras el Diluvio y la dispersión babélica habrían quedado, como en un naufragio, *huellas* de la primitiva y única religión patriarcal[76]. En esa «religión de religiones» se amalgamarían judaísmo —gnóstico y cabalístico— y *corpus hermeticum*, *Oráculos caldeos* e *Himnos órficos*, elucubraciones neoplatónicas y cristianismo paganizante (del cual serían hermosas muestras las *Stanze* vaticanas o la *Madonna Sixtina*, de Rafael). Vano ensueño por restaurar la Europa desgarrada por las tensiones centrales entre el Imperio y el Papado[77], volviendo como Anteo a un supuesto origen común como mítica compensación por la caída de Bizancio, el último resto del Imperio Romano. Estableciendo pues una —imposible— reconciliación entre Oriente y Occidente, en la que haría de fulcro o bisagra un anacrónico egipcianismo. Esta reconstrucción imaginaria —y un tanto estrambóticamente teatral y grandilocuente, la verdad— había estado presidida por la vuelta de «Mnemosyne»[78]. Por la vuelta pues de «Memoria», aliada con «Fortuna», la diosa del azar que sonreiría (*audaces Fortuna juvat*) al Príncipe maquiavélico, capaz de imponer la marca de su *virtù* en acontecimientos radicalmente imprevistos, sin *exempla* ni «pasado esencial» a los que poder recurrir. Memoria, Fortuna, *Virtù*: esa tríada renacentista quedaría reducida a cenizas en la misma pira del romano *Campo dei Fiori* en la que, en 1600, ardería el ardiente profeta *vuelto hacia atrás*, el «hereje» Giordano Bruno: tras Sócrates, el segundo mártir de la Filosofía (o el tercero, si queremos incluir en esta laica hagiografía al generoso y mítico titán Prometeo).

Por otra parte, el fementido sucesor de Roma, el Sacro Imperio Romano-Germánico[79], arrastra ahora —tras el corto período de nuestro «César» Carlos— su augusto nombre entre la ignominia y la irrisión, dispersándose entre los fragmentos de la *Kleinstaaterei* alemana y un gigantesco y mal consolidado resto: el Imperio de los Habsburgo, tras la hecatombe de la guerra de los Treinta Años; una guerra por la que vaga un soldado de fortuna —Descartes— que plantará de nuevo en la tierra firme de la *certitudo qua fundamentum inconcussum veritatis* el árbol de la Ciencia. Mientras tanto, Francia surge como purificada —tras el

---

[76] Trazas que en el ámbito histórico-religioso corresponderían por su parte a la *signatura rerum*, descifrable en el *liber naturae*.

[77] Y en sus extremos, por la amenaza combinada de la Media Luna: menguante en España, creciente en los Santos Lugares del Oriente Próximo.

[78] La fama de Bruno, y no sólo de él, se debió a su prometida enseñanza de un *ars mnemotechnica* que permitiera reconocer, de golpe, el pasado en cada acción o imagen presente.

[79] Significativamente, en español se arranca de ese título su parte final: *Deutscher Nation*, "de la Nación Alemana".

horror de la Noche de San Bartolomé—, dispuesta a convertirse en una nueva «Roma» de óperas declamatorias y rígidas, y de empolvadas tragedias *à la manière d'Aristote*, en una mueca de máscara guiada por el *bon goût*: un *clasicismo* que, cuanto más se reviste de chillones oropeles y gritos bien modulados, más revela a las claras —a las claras del tenebrismo de un La Tour, por ejemplo— la miseria de un mundo en el que todo «renacimiento» es ya imposible. Inglaterra, por su parte, se debate en guerras intestinas, a duras penas conjuradas filosóficamente por ese "hijo del miedo", Hobbes, que hace surgir en el horizonte los rasgos duros pero legales (*dura lex, sed lex*) del Leviatán, de cuyo vientre saldrán primero el regicidio de Carlos I y enseguida la *Commonwealth* de Cromwell, cantada y defendida por un poeta ciego. De nuestra España es mejor no hablar. Basta leer a Quevedo.

En este «paisaje después de la batalla», literalmente dejado de la mano de Dios, ¿qué es lo que queda? Queda desde luego —o más bien, aparece por vez primera—: *la historia*. Habíamos dicho hace ya tiempo que la conciencia de la «historia» nace de un vuelco, de una violenta *metabolé*: "hacer de necesidad, virtud; de tripas, corazón". La historia es el reconocimiento[80] de que ya no es posible, ni deseable, volver a ser griegos, o romanos. Cumpliendo *avant la lettre* la sentencia de Marx, cuando en los *bals de masque* franceses o en la *Révolution* se vista la gente de tribunos y patricios o David pinte sus didácticos cuadros, se apreciará palmariamente que esa vuelta es una farsa.

Maquiavelo con sus *Discorsi* sobre las Décadas de Tito Livio, Ficino con su *Theologia platonica* o incluso Copérnico cuando quería ser «otro» Aristarco: ninguno de ellos tenía noticia de la distancia —no cronológica, sino real e insalvable— que les separaba de los Clásicos. Pero ahora, en el Barroco, un Athanasius Kircher —con su *Oedipus aegytiacus*— sabe que está levantando un monumento funerario en el que los ojos no pueden posarse en nada que no sea recuerdo de la muerte. Al otro lado del mar, la novohispana sor Juana Inés de la Cruz levanta ese prodigioso jeroglífico que es *Primero sueño*, en el que se desenmascara como engaño la pretensión de que el *Somnum Scipionis* siga alumbrando platónicamente la orientación de los hombres. Dos títulos de nuestro Calderón compendian magníficamente esta experiencia del desengaño: *El gran teatro del mundo* y *La vida es sueño*. Y la opulenta y añeja Roma puebla sus plazas y *fontanas* con obeliscos egipcios, o sea: procedentes del país en el que se pretende hacer pasar los restos de muertos gloriosos por seres que desafían el paso del tiempo, porque los mismos súbditos de los Estados Vaticanos no son ya sino cáscara. Si, según el *dictum* hegeliano, Europa se lanzó al mundo al comprobar desesperada que la empresa de las Cruzadas no había dejado entre sus manos sino una vaciedad: el Sepulcro vacío, ahora esta Europa moderna, maltrecha y fragmentada, se dedica a medir y sopesar científicamente —con el mismo cuidado con el que se fijan los períodos orbitales— las momias de la historia.

---

[80] Estéticamente plasmado en la *Quérelle des Anciens et des Modernes* y en *The Battle of the Books*, de Swift; cf. G. Higuet, 1978.

La crítica ilustrada de la Historia

En medio de la universal crisis, y como respuesta a ella, nace la *crítica* de la historia: no la «Historia crítica», no un relato omniabarcante en el que la cronología quedara convalidada por la explosión discontinua de *nova*, sino cámaras sepulcrales, tan bien ordenadas como los nichos de El Escorial: ordenadas desde ese «tiempo» exhausto, al que ya no le queda tiempo. Nacen así Diccionarios como el de Pierre Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, 1691) o Tratados como el de Pierre Sylvain Regis, cuyo título original es engañoso (*Histoire de la philosophie*, 1691), de modo que sólo su traducción latina desvelará la verdad: *Discursus philosophicus in quo historia philosophiae antiquae et recentioris recensetur*[81]. E igualmente se van acumulando Léxicos (por ejemplo Stephanus Chauvin, *Lexicon rationale seu thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus, in quo vocabula omnia philosophica recludere conatur*, 1692) o Compendios (como el de Franciscus Buddeus, *Compendium historiae philosophicae*, 1712), escritos en su mayoría en latín: la *lengua muerta* de los sabios, hasta desembocar en ese verdadero *experimentum crucis* de título disparatado, pues que en él —y en la ordenación y examen del contenido que promete— se juntan la «Crítica»[82], la «Deducción» —en un sentido más jurídico[83] que matemático— y la «Historia»[84]. Me refiero a ese monumental artefacto que es la *Historia critica philosophiae, a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, de Jacob Brucker (5 vols., Leipzig 1742-1744), y al que en otra ocasión (cf. Duque, 1989, 48) he llamado el *Grand Bertha* de la filosofía, pensando en ese cañón de la Gran Guerra que, por su desmedida magnitud, nunca pudo ser utilizado. La pequeña historia de este libro enorme es ejemplar: no sólo su tamaño, sino sobre todo su ordenación incitaba a los investigadores a que rellenaran los huecos que la obra, *taxonómicamente*, marcaba, de modo que esa supuesta Crítica generaba de suyo Historia. Y así, la segunda edición de 1766-1767 se verá incrementada por un sexto volumen en el que se recogen *Appendix, accesiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa*: un amasijo de datos, correcciones y aportaciones que hacen desesperante la consulta de los otros textos —lo digo por propia experiencia—, desfasando y desplazando constantemente las doctrinas del *corpus* y los juicios sobre ellas[85].

---

[81] Publicada en 1705. En esa *recensio* —etimológicamente: "reconocimiento y revista de una multitud desde un puesto elevado"— no sólo se distingue ya cuidadosamente entre filosofía antigua y moderna, sino que se da cuenta de la progresiva acumulación del saber —*philosophiae recentioris*—; es como si el tiempo de la historia se fuera dilatando a medida que se escribe sobre él.

[82] O sea, el tribunal que juzga la historia como desde fuera de ella, es decir: desde la Razón.

[83] Esto es, como respuesta a *quid iuris*; como "justificación", pues, según usará todavía el término Kant.

[84] En efecto, aquí las doctrinas siguen un orden cronológico, no alfabético ni temático, como era costumbre; pero todas ellas son juzgadas según su aportación a esa «altura de los tiempos», o sea como preparación de *nostrae aetatis*.

[85] De este tremebundo monstruo, a pique de morir por indigestión histórica, se extraerá un más modesto manual: las *Institutiones historiae philosophicae usui academicae juventutis adornatae* (Leipzig, 1747,

Y si esto ocurre con los *tratados críticos* sobre la «historia de la Filosofía» (como hemos visto, sólo por un abuso anacrónico podríamos considerar a esos fósiles sin descendencia como pertenecientes a la Historia de la filosofía), análogo proceso sufrirán las obras de Filosofía de la historia. El *Discours sur l'histoire universelle* del buen obispo Bossuet (1681) se extenderá: *Depuis le commencement du monde jusqu'à l'Empire de Charlemagne,* según reza —nunca mejor dicho— el subtítulo de la obra. Las razones de esta «detención» en el año 800 d. C. son evidentes: Bossuet sigue ateniéndose a una mezcolanza entre la *Historia magistra vitae* ciceroniana y la *Civitas Dei* de San Agustín. Lo que él quiere mostrar en esa obra *ad usum Delfini* es que los Imperios del sueño de Daniel no sirvieron sino de estímulos, de obstáculos saludables para que el Pueblo Elegido se viera obligado a su pesar a seguir los designios de Dios. Cuando el Cristianismo se convierta en la religión oficial del último Imperio, todo estará preparado para que de esta fusión surja la antesala del *regnum Dei super terram*: el Imperio de Carlomagno, del que surgiría cual última y polémica floración (pues que del lado alemán y austríaco se habría de ver esa «floración» como un desvío, y aun como un desvarío) la Monarquía francesa. Bien se ve que en esta *translatio Imperii* nos hallamos todavía en aguas de la teología de la historia. Y sin embargo, el empeño del buen Obispo por levantar un monumento a su país (*gesta Dei per francos*) corre el peligro cierto de integrar al Dios trascendente en una historia con principio y fin, sin sobresaltos y tan bien regulada por la ley de causalidad que este Dios inmiscuido en la razón de Estado acaba pareciéndose sospechosamente a la *raison universelle.* Es verdad que Bossuet fortifica por una parte la vieja creencia del Dios que, según su Santa Voluntad, escribe derecho con renglones torcidos (prestando así un valioso e involuntario servicio a las teorías ilustradas de la *invisible hand* en un Mandeville, un Adam Smith o un Turgot): "En una palabra, no hay potencia humana que no sirva a su pesar a otros designios que los de Dios: sólo Él sabe reducirlo todo a su voluntad." Pero a renglón seguido puede leerse: "Por eso, todo es sorprendente cuando no se atiende sino a las causas particulares, y sin embargo todo discurre según una serie regulada (*tout s'avance avec une suite réglée*)," (*Discours*, 3ème. Partie, VII; cito por la ed. de París, 1821; IV, 170). Esta confianza soberana en la regularidad de la serie histórica (apoyada por demás en razonamientos sociales, económicos y políticos) por parte del teólogo-historiador deja ver la ingenuidad y la vez ambición de su enfoque: en efecto, o bien se cree capaz Bossuet de escrutar la voluntad divina más allá de lo revelado en las Escrituras, o bien —lo que conduce a lo mismo— de comprehender toda la historia en su conjunto y desplegarla *selon l'ordre des raisons*, siguiendo por de dentro (literalmente: inteligiendo) el hilo universal que hace comprensibles esas —para el vulgo— sorprendentes causas particulares[86].

1756[2], 1790[3]), usado en las universidades alemanas hasta 1812, fecha en que será sustituido por el *Grundriss der Geschichte der Philosophiae für den akademischen Unterricht*, de Wilhelm Gottlieb Tennemann: una obra en la que la conciencia histórica se despliega ya narrativamente como Historia (y que había sido precedida por otro coloso: el *Geist der speculativen Philosophie*, de D. Tiedemann —6 vols., Marburgo, 1791-1797— en el que las distintas disciplinas dejan de tener un *territorium* ya prefijado, como pretendía todavía un ilustrado Kant, para seguir el ritmo indefinido de la Historia).

[86] Una hazaña similar a la que cumplirá paralelamente Leibniz en Alemania, con su *Théodicée*.

Ante el imponente edificio teológico-político de Bossuet, la no menos monumental obra de Edward Gibbon[87], constituye su exacta contrapartida: un severo juicio moral lanzado por una época segura de sí sobre otra que constituye un ciclo cerrado *y sin continuidad*, presente a nuestros ojos como "campos de soledad, mustio collado" —por recordar al anónimo poeta—. Un vasto cuadro —casi un holograma, en el que la disposición diacrónica no debe engañarnos sobre el carácter representativo, hierático y ejemplar de las diferentes figuras que conforman esa *melancholy picture* (ch. LXXI; III, 862) explicada por el moralista —más que historiador— mediante cuatro causas: "I. Las ofensas (*injuries*) del tiempo y la naturaleza. II. Los ataques hostiles de bárbaros y Cristianos. III. El uso y abuso de los materiales. Y, IV. Las querellas intestinas de los Romanos" (III, 863). Gibbon, al igual que coetáneamente Montesquieu en Francia con su *Grandeza y decadencia de los romanos*[88], se sirve de esa historia como —diríamos— paradigmática *kátharsis*, esto es: como *medicina mentis* para evitar que el flamante *Empire* surgido de la *Glorious Revolution* de 1688 llegue a sucumbir por la doble tenaza del fanatismo religioso y el excesivo lujo producido por el refinamiento de la cultura material, a duras penas refrenada por una *free constitution* y el imperio conjugado de las leyes y las costumbres. Esta contraposición abre en efecto la obra de Gibbon: "La suave (*gentle*) pero poderosa influencia de las leyes y las costumbres (*manners*) había cohesionado (*cemented*) gradualmente la unión entre las provincias. Sus pacíficos habitantes disfrutaban y abusaban de las ventajas de la riqueza y el lujo" (ch. I; I, 1). Se esboza ya aquí, de este modo, la gran divisoria entre *Zivilisation* y *Kultur* (por decirlo con los célebres términos alemanes), es decir: entre el desarrollo de las ciencias y las artes (pronto denostado por Rousseau) y el cultivo del «espíritu» de un pueblo —por decirlo con Hegel: el derecho, la moralidad, la familia y el Estado, que hunde sus raíces en la *natio*—. Un pueblo pues organizado, que adquiere conciencia de sí mediante la promulgación de una Constitución[89], cuya imagen, en tiempo de los Antoninos, dice Gibbon, todavía "era preservada con honesta reverencia" (I, 1). Ahora bien, así como la «civilización» se verá internamente amenazada por su propio crecimiento económico y técnico, igualmente la «cultura» ha de preservarse del —ahora— enemigo interior, del cual ella misma se originó: la religión. Ese mismo *caveat* aparece con toda su fuerza en la obra de Montesquieu: "La fuente envenenada —dice— de todas las desgracias de los griegos consistió en que nunca conocieron la naturaleza y los límites del poder eclesiástico y el secular: lo cual hizo caer a uno y otro en continuos extravíos. Esta gran distinción, base de la tranquilidad de los pueblos, está fundada, no sólo en la religión, sino *en la razón y en la naturaleza*, que exigen que cosas realmente separadas, y que sólo separadas pueden subsistir, no se confundan jamás" (tr. cit., 205; cursiva mía). Esta apelación al *fundamento racional* (doblado, muy a la griega, en su manifestación externa: la Natura-

---

[87] *The Decline and Fall of the Roman Empire* (en 3 vols., que abarcan de 180 a. C. a 1453 d. C.; cito por la ed. de The Modern Library, Nueva York, *s. a.*)

[88] 1734; 1748[7]; esta última edición incluye el diálogo de Sila y de Eúcrates, y de ella hay traducción en Calpe, Madrid-Barcelona, 1920.

[89] Hay que tomar la expresión en su sentido casi biológico: el eje o columna vertebral que articula la entera sociedad con su división de poderes.

leza), esta *Deduktion* de la historia a partir del «espíritu», presente igualmente en Gibbon, muestra claramente los límites de tan ilustrada Filosofía de la historia (que no Historia filosófica), presa de la concepción —luego popularizada por Schopenhauer, como ya vimos— de que las pasiones y virtudes de los hombres (la *human nature*) son iguales en todo tiempo: no hay realmente «curso» de la historia, sino que ésta se muestra en todas partes *eadem, sed aliter*. La historia está aquí «situada» —y «sitiada»— por la Moral, externamente manifiesta como Política.

Del espíritu de las naciones

Frente a esa moralización de la historia[90], el *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* de Voltaire (1753) constituirá un decisivo paso hacia adelante en el descubrimiento de la Historia. Ciertamente, también Voltaire continúa pensando que la historia es igual en todas partes, para «probar» lo cual establece una analogía que seguirá latiendo en toda distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales: la inmutable geometría y el cálculo analítico rigen el mundo físico —explicando incluso sus desviaciones y errores del modelo—, al igual que la «Filosofía de la historia»[91] explica y da razón de las vicisitudes, aparentemente azarosas, del mundo histórico. Es más: la Filosofía de la historia será algo así como el correlato de la *mecánica*: el campo de aplicación —"de arriba a abajo"— de la Moral a la Política. La misma rigidez «científica» encontramos en la abrupta contraposición entre «Luces» y «Superstición», exacerbando así la prudente distinción de Montesquieu: ya no se trata de separar dominios, sino de *écraser l'infâme*. Pero, por otra parte, la conexión de *moeurs* y de *esprit*, fijada ya desde el título mismo de la obra famosa, promete una pronta conjunción entre «historia» e «Historia»: entre curso (el orden legal del desarrollo temporal) y disciplina. Contra la teología histórica de un Bossuet, ejemplar y didáctica, levanta Voltaire su edificio de un proceso con Sujeto: el *espíritu* de las naciones, esto es el reconocimiento y autoconciencia por parte de los ciudadanos —a través de la actividad del historiador: como en Bossuet, consejero del Príncipe— de su propia Cultura (el Objeto de la historia). Una cultura constantemente depurada por la actividad del *philosophe*, del «intelectual»[92], que va reduciendo paulatinamente la ganga opresiva de lo antiguo (el fanatismo de las creencias), para extraer de ella las ventajas de la «civilización», hasta que la Razón logre ser transparente a sí misma. Es evidente, sin embargo, que esta tarea casi maquinal (correspondiente a la de transformación de cualidades secundarias en

---

[90] Presente todavía en el Kant de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, o en su *Crítica del juicio*, cuyo § 83 repite y amplifica las críticas contra un no refrenado desarrollo de lo que nosotros llamaríamos «civilización».

[91] Denominación propuesta por Voltaire para titular la *Introduction* al *Essai*, y que se convertirá en *terminus technicus*.

[92] El término, en el sentido actual, no aparecerá empero hasta Zola.

primarias, en el ámbito de la física) revela el deseo obsesivo, casi enfermizo de Voltaire por eliminar los restos de lo que, con los pensadores alemanes, hemos llamado *Kultur*, confundiendo abusivamente Cultura y Civilización: como si el desarrollo de los avances técnicos, de la industria y el comercio, y el establecimiento de las leyes por parte del Déspota Ilustrado (Federico o Catalina) fueran suficientes para alcanzar evolutivamente —*in infinitum*— un estadio de paz perpetua y prosperidad de las Naciones. Como si, en una palabra —bien paradójica—, el conocimiento de la historia mediante causas supuestamente empíricas (las de una suerte de psicosociología evolutiva, guiada secretamente por la teleología de la Razón) pudiera contribuir decisivamente a la *eliminación misma de la historia*, en virtud de una elevación hipernewtoniana de los «hechos» a «casos de una ley inmanente». De modo que en esa «historia», entendida como ilustración y espejo de la *anagnórisis* del espíritu a través del desarrollo de la educación y la difusión del conglomerado técnico-jurídico-político, se echan enseguida a perder el Sujeto y el Objeto que el propio Voltaire ha descubierto: el *esprit* es ciertamente la autoconciencia de la *Nation*, pero ésta viene encarnada por el Príncipe, ese «Gran Hombre» que domina al Vulgo y utiliza para la *raison* de Estado a la «masa» —la *canaille*— a la que es lícito engañar, por su bien. Y así, Voltaire se limitará en el fondo a «traducir» secularmente el sueño de la *translatio imperii* —de Daniel a Bossuet—, al fijar las cuatro «cumbres» de la Humanidad: Grecia (Filipo y Alejandro), Roma (Julio César y Augusto), Florencia (los Medici) y Francia (*Le siècle de Louis XIVe*). Y por el lado del Objeto de la historia: *les moeurs*, éstas son vistas como «materia bruta», como "ridículas costumbres de los pueblos", de las que irá surgiendo procesual procesualmente la flor de la Civilización al operar *externamente* sobre aquéllas la «maquinaria» de las invenciones técnicas, de la organización del trabajo y el crecimiento económico, en virtud del desbastamiento al que proceden Artes y Ciencias, reunidas en Academias bajo el patronazgo del Soberano; coyunda *non sancta* de la Razón y el Poder, en beneficio de un «aparato» formidable[93]: la máquina del Estado.

[93] Causa y fin de sí mismo; en suma pues anónimo y pretendidamente absoluto, a pesar de los esfuerzos de Voltaire por engrandecer la figura del Príncipe —el "primer servidor del Estado", dirá de sí Federico II de Prusia— y subsidiariamente la del *Philosophe*.

III

La mayoría de edad de la Filosofía. La historia concebida y la maculada concepción de la Historia

El Pastor de la historia universal

Frente a esa ebriedad raciocinante de la Ilustración surge, apenas veinte años después del *Essai* de Voltaire, una obra revolucionaria de breve extensión y título aparentemente modesto: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, de 1774. Literalmente (valga el barbarismo): *También una filosofía de la historia para formación de la humanidad. Contribución a muchas contribuciones del siglo*[94]. En esta obra de juventud de Johann Gottfried Herder se anuncian por fin eso que podríamos considerar metafóricamente las *nupcias* entre la «historia» y la «Historia»: el lugar donde el curso histórico encuentra en suma, tras tantos intentos, su cauce narrativo. El brillo polemista del autor se presenta ya, como hemos insinuado, en el título mismo. Con fingida modestia dirá después, atacando implícitamente a Voltaire, y con él a toda la estirpe ilustrada del «progreso moral», representada en Alemania por un Isaak Iselin[95], que con ese título no habría hecho sino aludir al *motto* italiano: "anch'io son pittore", añadiendo que no pretendía trazar allí una "filosofía completa de la historia de nuestra especie", sino sólo: "junto a tantos caminos proyectados,... apuntar a un pequeño sendero (*Fussteg*) al que se dejaba de lado, y que sin embargo podría ser merecedor de que por él pasaran las Ideas (*eines Ideenganges wert wäre*)"[96]. Sólo que ese pequeño sendero se convertirá en el ancho camino real de la «Historia de la historia universal».

Al pronto, no parece sino que la obrita del pastor protestante (*Oberhaupt* de la iglesia de Weimar, gracias a los buenos oficios de su amigo Goethe) constituyera algo así como la «revancha» religiosa de un redivivo y fortalecido «Bossuet» contra la deletérea obra de secularización de la historia, llevada a cabo por Voltaire. Si éste comenzaba por China: ese «Imperio del Centro», agrícola y no cristiano, Herder vuelve a situar los albores de la Humanidad —como Bossuet— en el Oriente bíblico, entre patriarcas dedicados al pastoreo. Si Voltaire ensalzaba el mundo pagano y republica-

---

[94] En la edición castellana (*Obras selectas*. Madrid, 1982, 279-367), la —correcta— traducción de este título mantiene la ambigüedad al verter: *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Ello podría dar lugar al malentendido de creer que —aquí— "Otra" es "una más" y no: "una filosofía [radicalmente] distinta". De la misma manera, "educación" recuerda más a *Erziehung* —la enseñanza «externa» denostada como vimos por Kant, maestro de Herder— y no tanto al original *Bildung*: crecimiento cuasi-orgánico "de dentro a fuera", *per intussusceptionem*, diría Kant. A la Humanidad no hay que educarla, al estilo de la «educación» que el *philosophe* —por intermedio del Príncipe— insuflaba en las capas ilustradas, transformando la conciencia de la triunfante burguesía en la autoconciencia de la *Nation*. No. Para Herder, la Humanidad se forma a sí misma, aunque no *por* sí misma —usurpando así la función de Dios— sino en virtud —diríamos— de un *élan vital*, de un *Genius der Humanität* que en el género humano alienta e inmora, y que se va reconociendo a sí mismo. La tarea del filósofo consistirá en «tomar nota» de este despliegue pluriforme y universal en el espacio y el tiempo.

[95] Cf. su *Geschichte der Menschheit*, de 1768.

[96] Con esta alusión retrospectiva se inicia la ulterior obra capital —e inacabada— de Herder, las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791], de título igualmente polémico —esta vez contra Kant, como veremos luego—; cito por la ed. de Fourier, Wiesbaden, 1985; aquí, 39.

no de Grecia y Roma (así como su «renacimiento» florentino), Herder reivindica el valor primordial de lo gótico[97] y celebra en general, *y por vez primera*, la aportación genial de la Edad Media[98]. Y si en Voltaire —pesimista por lo que hace al hombre como individuo y a la vez optimista desde el respecto de la educación política— viene la historia constante y penosamente salvada de recaer en el «principio del mal» (un maniqueísmo que se hará cada vez más fuerte tras el Terremoto de Lisboa) gracias a los esfuerzos de Príncipes y Sabios, sostenedores de una Razón oculta, la historia universal de Herder será de algún modo *providencialista*, como en san Agustín y Bossuet. Y sin embargo, todo un mundo —con seguridad, apenas barruntado por el propio autor— separa para siempre la «Historia de la historia» de Herder y la Teología de la historia o su *pendant* secular: la Filosofía ilustrada de la historia. Tras Herder, la escritura de la historia nunca volverá a ser la de antes.

Ese «mundo» recién descubierto —en parte, gracias a una genial extrapolación al campo histórico de la *monadología* leibniziana— es el de los Pueblos: "el sentimiento de ser una nación, una patria, una lengua" (*Otra filosofía...*; O. S., 291). En primer lugar, sentimiento (*Gefühl*): no frío análisis basado en el principio de identidad y que no entrega sino una *characteristica generalis*, sino arraigo efusivo, presente en la totalidad del hombre. ("Nadie en el mundo siente más que yo la debilidad de las características generales. Pintamos un pueblo entero, una época, una región, ¿a quién hemos pintado? Resumimos los pueblos y las épocas que se suceden en una alternativa infinita, como las olas del mar, ¿a quién hemos pintado? ¿A quién se refiere la palabra que describe? En definitiva, no los resumimos más que con una palabra general con la que cada uno piensa y siente acaso lo que quiere" *op. cit.*, 295). No Estado, pues, cuya *raison* es sólo escrutable por el sabio y puesta en obra por el Príncipe, sino *natio*: el *Klima* (la noción tiene un sentido latísimo en Herder, englobando todas las circunstancias físicas y geográficas) y paisaje que determina una forma de ser, y a cuya descripción "debiera seguir, o bien preceder, el cuadro completo y vivo del modo de vida, de las costumbres, necesidades y peculiaridades del país y de su cielo. Para sentir una sola tendencia o acción de una nación, para sentir el conjunto de las mismas, debiera comenzarse por simpatizar con esa nación" (*op. cit.*, 296). No Patria, en el sentido de territorios dinásticos, gobernados por el *Padre-Padrone*, sino *Heimat*: el lugar del fuego y la tierra, en el que intercambian sus funciones el eje centralizador del «hogar» y la horizontalidad de la tierra natal y *chtonia*: el *humus* de donde surge y a donde vuelve todo. Y por último, no Razón universal, sino *idioma*, cada uno con su impronta diferencial, cada uno *suo modo* absoluto. El lenguaje, considerado no como un atributo esencial del hombre, sino como el *principium individuationis* de cada nación y cada época: la apertura cognoscitiva de la historia respecto de sí misma.

---

[97] Su «camino de Damasco» se dará para él y para Goethe en el viaje a Estrasburgo, en cuya catedral caerán ambos de rodillas, jurando preservar y promover *die deutsche Art und Kunst*: "el modo de ser alemán, y su arte".

[98] Una afirmación tan osada —frente a la condena unánime de esa supuesta *era tenebrosa*— que él mismo minimizará después —en las *Ideen*— la importancia del Medievo. En vano; el Romanticismo está ya a la puerta. Y su mentor en Historia será Herder.

Y sin embargo, aunque cada nación o pueblo canta a su manera la entera canción de la Humanidad, aunque cada lenguaje es capaz de alabar —sin precisar de otros— a Dios y a la propia Tierra, nada hay más lejos de Herder que el relativismo o, peor aún: la creencia etnocéntrica y racista de que existe un Pueblo Elegido, legitimado por tanto para subyugar a los otros: "Mira el universo entero, desde el cielo hasta la tierra: ¿qué es lo que constituye el medio? ¿Qué es lo que constituye el fin? ¿No será todo medio para millones de fines? La cadena de la omnipotente y omnisciente bondad se halla mezclada y entrelazada de mil formas distintas. Cada miembro de la misma está en su lugar propio; depende de la cadena, pero no se ve de qué depende la cadena entera. En su ilusión, cada uno cree constituir el centro; en su ilusión, cree que siente cuanto le rodea en la medida en que emite rayos u ondas hacia tal centro. ¿Dónde está la gran circunferencia de todos esos rayos, ondas y centros aparentes? ¿Quién es y para qué fin?" (*op. cit.*, 343).

Es verdad que el espíritu de cada pueblo no puede ser recogido taxonómicamente: el mundo entero no es —como en los griegos— un devenir que pugna por alzarse al idéntico «ser», sino el devenir mismo del ser. No *Werden zum Sein*, sino *Werden des Seins*[99]. El ser mismo se manifiesta como una *work in progress*. Pues Herder insiste en "que ningún pueblo continuó siendo lo que fue, ni podía serlo; que cada uno, al igual que todo arte y toda ciencia... ha tenido su período de auge, de florecimiento y de decadencia;... que, finalmente, no hay en el mundo dos momentos que sean idénticos; que, consiguientemente, tampoco los egipcios, ni los romanos, ni los griegos, fueron iguales en todo tiempo" (*op. cit.*, 297). Pero esa polifonía está dirigida por una Verdad superior: en cada pueblo se realiza el Proteo de mil formas, las mil maneras de ser del Genio de la *Humanität*. Es imposible traducir este último término (la esencia de la Humanidad, entendida ésta como el conjunto cambiante de hombres y pueblos, siempre en *palingenético* decurso y recurso). No se trata únicamente de la *philanthropía* griega o la *humanitas* latina. Hasta el pueblo más ignorante e inculto (medido por nuestro particular rasero), y aun la capa más inculta y salvaje de ese pueblo *siente* en sí la latencia cordial de esa *Humanität*. De ella tenemos todos nosotros como una precomprensión, que nos lleva a reconocernos en los otros, justamente porque nosotros, también, somos "otros" para ellos. Tampoco es un mero Ideal abstracto, porque el sentimiento de la *Humanität* se puede y debe enseñar y aprender (y a ello va dirigida la obra de Herder), sin que en absoluto pueda confundirse esa noción con la de «educación» (contra Lessing y su obra *La educación del género humano*), en manos de una vanguardia privilegiada y apuntando a un fin último (el «progreso moral», por caso). La *Humanität* se reconoce en sus efectos, en cuanto organización para la libertad, para la razón, para el lenguaje[100]. La *Humanität* es el verdadero Sujeto, el motor oculto de la historia. Ella es quien hace de ésta una «historia universal», esa *gediegene Wirklichkeit* o "realidad compacta" no susceptible de

---

[99] Compárese esta posición con la de Platón: "Así como todo devenir es en virtud de otro ente, así el entero devenir acontece por mor del ser" (*Philebus* 54 c).

[100] Cf. *Ideen*, 3ª P., L. XV, c. I, de sugestivo título: "La *Humanität* constituye el fin de la naturaleza humana, y Dios ha puesto en las manos de nuestra especie, con este fin, el propio destino de ésta" (ed. cit., 397-400).

mera explicación cuantitativamente exacta, sino que exige *sympatheía*, comprensión[101]. Nadie ha denostado por ende con mayor vigor —en medio de la propia *Aufklärung*— la pretensión «cientificista» del ilustrado, ese "hombre de la época tardía", el cual "no sólo quiere oírlo todo, sino que pretende ser el definitivo tono-resumen de todos los demás, espejo del pasado conjunto y representante del fin perseguido en la composición de todas las escenas" (*op. cit.*, 344). Y la crítica no se queda en este nivel abstracto: Herder acusa al incipiente colonialismo[102] de violar la dignidad humana, y al "espíritu comercial" de pisotear la raíz sagrada de la Humanidad. Dios alienta en todas sus obras, en todas las culturas y pueblos. Sería blasfemia querer arrogarse la representación exclusiva de la Divinidad: "El mundo entero, el aspecto de Dios[103], es un abismo; un abismo en el que me hallo perdido totalmente. Veo una obra sin nombre, llena de nombres por todas partes, llena de voces y de fuerzas" (*op. cit.* 344).

Comparada con el ardor juvenil de 1774, la colosal e inacabada obra madura: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* revela a la vez la grandeza y los límites de la concepción herderiana. Nadie volverá a intentar una empresa semejante: las *Ideen* comienzan, nada menos, con la formación del sistema solar, y alcanzan hasta el siglo XIV. Allí se suceden lo que hoy llamaríamos Cosmología (entendida como presentación del escenario en que va a desenvolverse el hombre: Herder no es *transformista*), Antropología fisiológica y psicología, la Filosofía de la historia antigua, y la correspondiente al mundo nórdico y europeo medieval. Quedaron sin realización —según apuntes del propio Herder— las historias particulares de las naciones occidentales, la Reforma y el nacimiento de la ciencia moderna, el estudio de los «márgenes» de Europa: Rusia, las dos Indias y África, y sobre todo la conclusión, que habría de ocuparse del esclarecimiento del concepto de *Humanität* con sus dos vertientes: la Religión y la Cultura, y la división de ésta en Constituciones políticas, Comercio, Artes y Ciencia[104]. Un gigantesco programa que adolecía de la misma desmesura que la *Historia crítica* de Brucker, y al que además el violentísimo giro de la Revolución francesa y sus secuelas habría obligado a profundas modificaciones.

De entre la plétora de ideas e intuiciones geniales que pululan por esa gran obra elegiremos sólo tres rasgos esenciales, de probada influencia en las Historias posteriores: 1) un *naturalismo* no reduccionista, sino aliado con el espíritu; 2) la profunda convicción pluralista y *democrática* de Herder, que le empuja justamente a *no* ser cosmopolita, y 3) la concepción de una historia universal interminable, encaminada incluso a estadios superiores (¿o trascendentes?) a la propia Humanidad.

---

[101] Aquí está el germen de la celebérrima distinción ulterior entre *Erklären* —explicar— y *Verstehen* —comprender—: los métodos respectivos de la ciencia natural y las ciencias sociales para la Alemania postherderiana, por lo menos hasta el *Verdad y método* de Gadamer, en 1960.

[102] Desde entonces, el alemán "culto" etnocentrista distinguirá *pro domo sua* entre *Kulturvölker* —los pueblos de la cultura, que llevan la guía— y *Naturvölker* —los pueblos «salvajes», todavía en estado de naturaleza.

[103] Recuerdo de la spinozista *facies totius universi*.

[104] Herder paliaría en parte esta última falta con sus *Briefe zur Beförderung der Menschheit*, «Cartas para el fomento de la Humanidad».

La Naturaleza, al servicio del Espíritu

La Naturaleza en Herder —no hay que olvidar la influencia en él de Spinoza y su íntima amistad con Goethe— no es un muerto conglomerado mecánico de fuerzas ni tampoco un *animal divino* al estilo neoplatónico y renacentista, sino el *adspectum* vivo de Dios, que existe únicamente «derramado» en sus obras, siempre en constante flujo. Podría decirse al respecto que Herder corresponde al *Naturpantheismus* de Goethe con un inconfesado *Geschichtspantheismus* ("panteísmo histórico"). Las *fuerzas orgánicas* que en el hombre aparecen son la base última de la historia (al fin, la más elevada de ellas es la socialidad), y ésta es vista a su vez como un *Naturerzeugnis* o "vástago —no producto— natural" de las capacidades humanas, dependientes de factores físicos que son a la vez obstáculo y estímulo. Así, es la constancia térmica del hombre la que permite el ecumenismo, y sobre todo su "marcha erecta" la que hace de él el "primer liberto de la Creación" y la criatura por ahora más alta, ya que esa posición permite una conformación cerebral por la que resulta privilegiada la recepción de las sensaciones propiamente espirituales: las de la vista y el oído (Herder no establece ninguna distinción rígida entre sensación e intelección). Las manos quedan liberadas para que el *homo faber* haga de la Tierra —ya predispuesta para ello con sus demarcaciones de montañas, valles y mares— su morada. Y la retracción de la boca permite la aparición del lenguaje, que coordina y transforma la sinergia sensorial del ojo y el oído, configurando así un espíritu de raíces físicas. Todas estas manifestaciones se engloban en la *razón*; pero no es ésta un innato atributo esencial, fijo y eterno, sino justamente una *relatio*: la proporción, armonía y orientación de las ideas brotadas del lenguaje y las fuerzas que animan el cuerpo; una armonía y conciencia dependientes en cada caso de una época y pueblo, y sin embargo susceptible de ser al menos en parte *traducida*, aprendida y asimilada por otros, gracias al común Genio que guía y que protege. Todo lo racional y espiritual se *aprende*, trabajosamente; en y por esa adquisición se da la historia: "Para el animal es su instinto, el don materno de la naturaleza, guía seguro; él está todavía como siervo en la casa del Padre supremo, y debe obedecer. El hombre está ya como hijo (*Kind*) en esa casa y, aparte de algunas pulsiones para casos de emergencia, debe primero *aprender* todo aquello que compete a razón y *Humanität*" (*op. cit.*, 143).

Elogio del pluralismo

Como hemos apuntado, para Herder «hombre» y «hombre en sociedad» son absolutamente sinónimos. Más aún, el primero no es sino una abreviatura o epítome del segundo. Pero no porque el hombre sea un «animal de la *pólis* o ciudad», al estilo aristotélico. Al contrario, un flujo de vigoroso —y quizá ingenuo— rousseaunianismo corre por las venas herderianas. El *Klima* es el productor inagotable de la "gran diversidad de caracteres genéticos" del hombre, muy superior a la de cualquier otro animal. Es la Tierra la que le *induce* a desarrollar sus sentidos "espirituales", sus habilidades y artes, más aún: sus potencias anímicas y virtudes. Todo ello basta para la felicidad del común: el sano "sentimiento de la propia existencia". Familia, Pueblo, Nación (organizada según

formas que vienen del Pueblo, de sus tradiciones y costumbres) y Humanidad. Eso es todo cuanto el hombre necesita. En cambio: "Va contra la verdad de la historia el convertir en propiedades universales del género humano el carácter maligno, y contrario al buen sentido, propio de hombres hacinados, de artistas luchando competitivamente, de políticos en pugna, de sabios (*Gelehrten*) envidiosos; la mayor parte de los hombres de la tierra nada sabe de estos desgarradores estímulos y de sus sangrientas heridas: vive al aire libre, no en el apestoso vaho de las ciudades" (*op. cit.* 213). Es la Naturaleza misma la que, en la más alta de sus formas, exige ya la sociabilidad. Ésta se daría incluso en otras especies, pero no con la fuerza y perentoriedad que en el hombre[105]. Ahora bien, el equilibrio entre factores externos —climáticos— y fuerzas orgánicas por y en el cual vive el hombre promueve el espíritu de libertad y la amistad y cooperación mutuas, siendo la lengua el órgano viviente de vinculación entre el pasado y la actualidad de un pueblo. Esa armonía se echa a perder cuando una nación se pierde a sí misma al sujetarse a Príncipes y Sacerdotes, compensando su falta presente de libertad con la loca infatuación de que ella ha sido designada por Dios para regir en el futuro al mundo entero[106]. Y aún con mayor dureza será juzgada la organización estatal de Roma (no el Pueblo, como tal), vista como una *historia de demonios*: belicosa y destructora, crecida en su soberbia pretensión de dominio total de la tierra: "Los romanos destruyeron y fueron destruidos; pero los destructores no pueden conservar el mundo. Fueron odiados por todos los pueblos hasta acabar siendo el botín de éstos, y la Providencia no hizo en su favor ninguna milagrosa excepción" (*op. cit.*, 394). Pero las causas de la caída de Roma no habrían de ser buscadas meramente en el refinamiento de la cultura (Montesquieu) ni en la desmesurada extensión del Imperio (Gibbon). La causa es interna; y su dilucidación hace resaltar el talante democrático de Herder: "Fue *la organización misma del Estado, los límites injustos o inseguros entre el senado, los equites (Ritterschaft) y los ciudadanos*." (*op. cit.*, 380).

El duro juicio siguiente vale según Herder para cualquier pueblo de organización semejante y en circunstancias semejantes; valdría pues —por poner un ejemplo del cual todos echamos mano para no hacernos mala sangre de lo que hoy pasa— para la propia Alemania nacionalsocialista. Bien podemos, dice "mirar hoy con asombro las pétreas estructuras del esplendor romano como la más elevada suma de poder y de grandeza humana, pero también aprender a detestarlas como fosa de tiranos y asesinos de la especie humana". Porque "la regla de la equidad le ha sido impuesta al hombre; ella no es en efecto sino la razón práctica, la medida de acción y reacción para la existencia *comunitaria* de seres de la misma especie" (*op. cit.*, 417; cursiva mía). Y es justamente esta idea orgánica e histórica de «razón práctica» la que aparta a Herder de su admirado maestro Kant. La moralidad no está por encima de la historia, sino que alienta en ella desde dentro. Con las palabras famosas de *Resignation*, de Schiller, también para Herder *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, "la historia uni-

---

[105] Para una actualización de esta temática, cf. Duque, 1986, c. II.

[106] Ésta es la crítica feroz de Herder a la nación hebrea posterior a Moisés, de cuya grandeza como Legislador y guardián de las Escrituras no duda en cambio; ver 3.ª P., L. XII, c. III.

versal es el juicio universal". Por ello no tiene sentido defender ni una única Idea-Guía de la Humanidad, ni una historia en sentido «cosmopolita», según el título del famoso opúsculo kantiano de 1784[107]. Locura y anacronismo ilustrado sería para Herder la pretensión de hacer que la entera historia no haya tenido otro fin que el de culminar en el pueblo y la constitución del historiador de turno. Y más que locura: crimen sería utilizar el cosmopolitismo como coartada presuntamente «liberadora», a fin de oprimir a otros pueblos menos afortunados, o menos poderosos. Herder advierte así *avant la lettre* contra la ignominia del colonialismo, sedicentemente disfrazado de promoción mediante «protectorados» o «ayudas al desarrollo». Pues "si la filosofía de los fines últimos no ha proporcionado otra ventaja a la historia natural que la de dejar satisfechos a los dedicados a ella (*Liebhaber*: lit. "amantes"; la idea de *dilettante* no tenía entonces el matiz peyorativo actual, F. D.) con su delirio, volcado a la apariencia, en lugar de con investigaciones, ¡cuánto más pasará esto en la historia humana, sometida a mil fines entrelazados unos con otros!" (*op. cit.*, 393).

La historia interminable

Es evidente que esas profundas convicciones democráticas[108] conducen a la concepción de una historia cuyo fin no podemos vislumbrar (y menos, hacerlo coincidir con el Estado y nación presentes), aunque sí su meta: alcanzar la más hermosa corona, la de la virtud de la *Humanität* y la dignidad humana (*Menschenwürde*). Sólo que en esa meta la Humanidad misma queda sobrepasada. En el estadio en que lo conocemos, el hombre forma el término medio (*Mitte*) entre la organización telúrica y las formas espirituales. En la *progressio formarum* (muy en el sentido leibniziano) ve Herder una cadena que aún no se ha cerrado: piedra, cristal, metales, plantas, animales, hombres: todo ello apunta hacia una "x" que sólo puede ser objeto de *creencia* y esperanza razonable, dada la constante imbricación entre leyes naturales y formas más altas de socialidad: "Cuando en las distintas estirpes (*Geschlechtern*) que están bajo nosotros contemplamos el curso de la naturaleza y observamos cómo esa artista plástica (*Bildnerin*) elimina paso a paso lo que no es noble y alivia las necesidades, y cómo en cambio erige lo espiritual, lleva a más refinado cumplimiento lo refinado y anima más bellamente lo bello, podemos entonces confiar con certeza, dada su invisible mano de artista, que también la *eflorescencia de nuestro capullo de Humanität* aparecerá en aquella existencia ciertamente bajo una figura que es en puridad la verdadera *figura divina del hombre* (*göttliche Menschengestalt*)"[109]. Sin duda, nuestro pastor protestante alude a una vida futura, más allá de la muerte. Pero lo importante aquí, a mi ver, es

---

[107] *Idea de una historia universal en intención cosmopolita*; adviértase que el de la obra herderiana comienza en cambio por un clamoroso *plural*, y que su autor no pretende que sus «Ideas» guíen la historia, sino sólo a la filosofía, esto es: a la comprensión de aquélla. De ahí que él se limite a proponer: *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad.*

[108] De seguir polémicamente a Herder: precisamente por ello —y no a su pesar— anti-ilustradas.

[109] *Op.cit.*, 144; es importante todo el cap. V —titulado: "Nuestra *Humanität* es sólo un ejercicio preparatorio, el capullo de una flor futura"— del L. V de la 1.ª parte.

que tal promesa no sirve de consuelo para los males presentes, sino como acicate —
—nunca susceptible de cumplimiento en esta tierra— para la elevación y refinamiento constantes de la cultura: "Oh, hombre, ten pues esperanza, y no vaticines! ¡El premio por el que luchas te ha sido ocultado! ¡Arroja de ti lo inhumano, esfuérzate por alcanzar la verdad, el bien y la belleza, semejante a Dios; de esta forma no dejarás de conseguir tu meta!" Toda la historia del Universo (no sólo pues la del hombre) conduce a esa más alta "Organización o serie de organizaciones" (*op. cit.*, 148).

Sólo falta un paso —¿el paso decisivo de la Revolución francesa y sus consecuencias en la intelectualidad alemana?— para llegar a una plena *inmanentización* del Curso de Dios en la historia, y *como* historia. Un paso insinuado por el propio Kant con su consigna: *Das Reich Gottes auf Erden: das ist die letzte Bestimmung des Menschen* ("El reino de Dios sobre la tierra: tal es el último destino del hombre"; *Refl. Anthr.* XV, 608). Un paso que cumplimentará Hegel al convertir la *Weltgeschichte,* la historia universal en *Theodizee.*

Ditirambos al borde del abismo

Y sin embargo, dejando estrictamente de lado el problema religioso, esa conversión del *Apocalipsis* en utopía terrena no dejará de plantear espinosas dificultades a la concepción de la historia universal, pues parece implicar la creencia en un progreso en definitiva *lineal* y al menos moral, si no cultural, que, por indefinido que sea, haría de todos los hombres y pueblos pasados (esas "estirpes que están bajo nosotros") meros escalones sobre los que nosotros estamos instalados. Y en segundo lugar, anticipa un «cierre» de la historia, un reino de la libertad vislumbrable al menos por el filósofo historiador, convertido por ende en *vanguardia de la humanidad* (problemas con los que se enfrentará obviamente el llamado «materialismo histórico»). De las dificultades de lo primero: el supuesto «progreso» de la Humanidad, da amplia prueba el opúsculo con el que Schiller, en 1789, comenzó sus clases en la Universidad de Jena: *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*[110] Nada más peligroso que esta «indigestión» de kantismo sufrida por el buen Schiller: todos los tópicos hoy combatidos se encuentran allí ejemplarmente presentados. Desde los inicios miserables de la humanidad ("barbarie del pasado, criaturas de la casualidad y la violencia", p. 9) hasta el "espectáculo tan ilustrativo como entretenido" que nos proporcionan los relatos de viajeros sobre pueblos salvajes (p. 6), incapaces hasta de "retener el alma dormida" o "siquiera una experiencia que se repetía cotidianamente" (p. 7). Desde el elitismo más manifiesto ("Un lazo cosmopolita une ahora a todas las cabezas pensantes", p. 8) y el autoelogio sin límites a la propia época ilustrada, hasta la ensoñación cosmopolita, ya rea-

[110] "¿Qué significa, y con vistas a qué final se estudia Historia Universal?"; hay tr. de L. Camarena: *Escritos de Filosofía de la Historia,* Universidad de Murcia 1991, 1-17, por la que cito.

lizada al menos en Europa (¡y esto, dicho en 1789!): "La sociedad europea de naciones parece convertida en una gran familia. Los vecinos pueden enemistarse unos con otros, pero ya no pueden descuartizarse" (p. 9). Desde la creencia ingenua en la omnisciencia de la Historia universal, rectora desde luego de todo el curso histórico (cf. p. 10), del cual ningún pueblo habría sido capaz —hasta ahora, hasta Schiller— de dar "explicación satisfactoria" ni aun de su propio devenir (p. 15) hasta la alabanza a la burguesía, esa "benefactora clase media, la creadora de toda nuestra cultura" (p. 15). Y en el culmen de la soberbia (o de la ingenuidad): "Toda la historia universal sería al menos necesaria para explicar únicamente este momento" (p. 11).

En fin, lo único que se logra con esta hiperilustrada Filosofía de la historia es... ¡la desaparición de la historia misma, toda ella convertida en un gigantesco *tableau synoptique* a nuestra disposición! Pues los hombres mueren, y sus opiniones son fugaces. En cambio, "sólo la historia permanece *inmóvil* expuesta a la contemplación, una ciudad inmortal [compuesta] de todas las naciones y tiempos" (p. 17; cursiva mía). Etnocentrismo, miedo a la alteridad, ansia de inmovilidad: todo ello se da aquí la mano, cuando el hombre "aporta un fin racional en el transcurso del mundo, y un principio teleológico en la Historia Universal" (p. 16).

Y sin embargo, el propio maestro —indirecto— de Schiller y Herder había adelantado ya una decisiva objeción contra la idea de progreso. Tan decisiva, que a los ojos de una Hannah Arendt la defensa de esa idea constituiría un *escándalo*. Pues Kant había señalado que una de las formas del imperativo categórico —quizá la más pregnante— es la de que no se puede tratar a otro ser humano como medio, sino sólo como fin en sí mismo[111]. Pero la idea del progreso —tal como la hemos visto defendida, con toda franqueza, por Schiller— implicaría nada menos que la condena de todas las generaciones pasadas: todas ellas habrían de ser consideradas como «medio» para nosotros, que a su vez no seríamos sino «medio» de las siguientes, y así *in infinitum*. Consecuentemente, todas sus obras habrán de ser vistas —al menos en el respecto moral— como defectuosas en comparación con las acciones actuales, que pronto perderán a su vez su dignidad en beneficio de las de nuestros descendientes. Y si, por salir del atolladero, pensamos que la moral no tiene influjo ni en la cultura ni en la política, establecemos entonces un hiato aún más formidable que el supuestamente platónico, y el mundo real no progresará desde luego en absoluto. ¿O es que el imperativo categórico sólo vale *sincrónicamente*: para este pueblo, esta cultura y esta época? ¿Acaso nuestros ancestros, y nosotros mismos —a nuestro turno— no eran «personas», representantes de la Humanidad? Pero entonces, ser tal cosa es sólo cuestión de tiempo (antes no lo fueron, ahora lo somos, después dejaremos de serlo), con lo cual se borra, no sólo la idea de Humanidad, sino la mismísima idea de Moralidad.

Kant se pone a sí mismo la objeción con una imparcialidad ejemplar. Pero no sabe en absoluto cómo responder a ella. El importante paso está en la Tercera Tesis de la *Idea de una historia universal* (1784: cuatro años antes que la antes citada *Crítica*): "A

---

[111] Esa finalidad la tiene, no como individuo concreto, sino únicamente por ser representante de la Humanidad en su persona; cf. *Crítica de la razón práctica*, 1.ª P., L. 2.°, c. 2, V.- Ak. V, 131.

este respecto, siempre seguirá produciendo extrañeza (*Befremdend*) el que las generaciones anteriores no parezcan haber emprendido sus fatigosos asuntos sino por mor de las posteriores, a saber, para preparar a éstas un nivel desde el que ellas puedan hacer más alto el edificio que la Naturaleza se ha propuesto; y que sin embargo sólo las más tardías deberán tener la dicha de vivir en el edificio en el que una larga serie de sus predecesores (ciertamente, desde luego, sin intención) habían trabajado, sin poder en cambio participar ellas mismas en la dicha que prepararon" (Ak. VIII, 20). Esto no es solamente algo "extraño". Parece una burla y hasta un crimen. Kant —en el paso de la segunda *Crítica* aludido anteriormente— había dicho que ni siquiera *Dios* podría tratar al hombre como medio. Pero, según esta confesión hecha pocos años atrás, no sólo todos nosotros tratamos a los hombres anteriores como medio (y así seremos tratados por los posteriores, en una cadena más de infamia que de progreso), sino que además ellos colaboraban en los fines de la Naturaleza (una hipóstasis de Dios, actuando de escondidas en la tierra), *sin saberlo*, ¡y con otra intención! (¿eran pues engañados? ¿Y por la Naturaleza-Dios?). Se supone que «nosotros» —Kant y sus discípulos— sí lo haremos al menos a sabiendas; sólo que entonces ese Plan ya no estará oculto, y nosotros sabremos tanto como la Naturaleza, o al menos a dónde se dirige: una aporía que ya vimos en Bossuet y los «renglones torcidos», enderezados por Dios. ¿Cómo sale Kant del paso? No sale, o se escapa por la tangente... ¡griega!, según la cual el individuo ha de sacrificarse *velis nolis* por el género, él sí inmortal: "Sólo que —sigue— por enigmático que esto sea, es con todo, al mismo tiempo, igual de necesario si se admite que un género animal (*Thiergattung*) deba poseer razón[112] y que, en cuanto clase de seres racionales que en su conjunto mueren, pero cuyo género es inmortal, deba llegar a la plenitud del desarrollo de sus disposiciones" (*ib.*). Ciertamente, es mucho lo que Kant pide que admitamos. Género, clase (*Klasse*, en el sentido lógico y zoológico), racionalidad, inmortalidad: todas ellas son nociones vacías, huecos *entes de razón* si los individuos —pasados, presentes y futuros— no reciben de ellas otra cosa que la orden de su sacrificio en nombre de unos fines para ellos desconocidos, y que sólo serán desvelados cuando, asintóticamente, la última generación coincida *per impossibile* con ese género[113].

Apenas salida de las generosas manos de Herder, la Historia de la Humanidad parece volver así a los mundos empolvados de Bossuet y Voltaire, pero exacerbando las aporías ilustradas hasta el paroxismo. Un paroxismo en el que ya comienzan a entreverse las líneas sombrías de una supuesta «Historia Universal» en realidad relatada para exclusiva justificación y goce de la presunta primacía de un Estado-Nación sobre sus competidores[114]. Una fea historia. Una historia que sabe a guerra y sangre.

Nos encontramos así ante un verdadero *punctum doliens*, un dilema de difícil solución, y que revierte sobre nuestro punto de partida: el «sitio» o situación de la historia frente al «sitio» o asedio de la misma. Pues no parece haber otra salida para nues-

---

[112] Tal es la definición aristotélica del *dsôon lógon échon*.

[113] En términos herderianos: cuando la *Menschheit* —los hombres en su conjunto— ingrese por entero en su esencia: la *Humanität*.

[114] Y también para encubrir ideológicamente el reparto del botín procedente de desdichadas naciones que no habrían dado la «talla» del Estado capitalista y burgués.

tra «Historia» que aceptar una u otra clase de *cerco*: a) o bien toda la historia es medida desde la creencia razonable en la «vida futura», como en Herder; b) o bien lo es desde la intromisión en ella de la moralidad como «progreso». En el primer caso, salvamos la incertidumbre de cada momento y época histórica, atribuyéndole a cada una su propio derecho. Pero entonces las etapas parecen hacerse abruptamente discontinuas, y de esa fragmentación desaparece toda historia... salvo la subjetivamente narrada por el historiador. Nada más unirse por vez primera «historia» e «Historia», la primera parece desaparecer, engullida por la segunda. No habría *Menschheit*, sino ejemplos sueltos de la *Humanität*, cada uno reflejándola leibnizianamente «a su manera». La Historia sería entonces, sí, soteriológica: pero esa salvación no sería sino *ficticia*, un consuelo para imponer orden donde no lo hay. Pero si nos volvemos al otro cabo, la cosa parece todavía empeorar. La «historia», una vez comprendida, dejaría de serlo para *fijarse* definitivamente como «Historia», de manera que ahora sería el curso histórico lo que se habría convertido en ficción, para que sólo fuera verdad el Libro (cuyo Prólogo habría escrito Schiller en su lección introductoria de 1789). Y todas las generaciones pasadas habrían sido en definitiva perversas y defectuosas: meros peldaños para organizar nuestro podio de honor (un podio bien aburrido, porque ahora ya no hay otra cosa que hacer sino considerar esa "ciudad inmortal" devenida cuadro).

Interpretación cum tempore *de la Parábola de la viña*

En el fondo, este dilema de una «historia universal» sin «Historia» (salvo como ficción consoladora: Herder) y de «Historia» sin «historia universal» (salvo como cuadro fijado de una vez para siempre: Schiller) no parece sino una ilustración moderna de la famosa parábola evangélica de «Los obreros enviados a la viña» (Mateo 20, 1-16). Aquí tenemos en efecto un devenir temporal: al alba, a la hora tercia, a la sexta, a la nona y a la undécima, diversos obreros van a trabajar a la viña. Todos, sin embargo, reciben el mismo salario: un denario[115]. Sin embargo, los trabajadores primeros protestan —y con razón: con la «razón» de Kant, apiadado de las pobres y sufrientes generaciones pasadas—. Ellos han trabajado todo el día, y otros, en cambio sólo una hora. ¿Por qué recibir igual salario? El amo hace oídos sordos a la queja —y también con razón: cada uno fue contratado por igual salario, vale decir: tuvo su oportunidad histórica. Será la «razón» de Hegel, como vamos a ver—. Pero la «moraleja» que de ahí saca Jesús parece al pronto no sólo injusta —todo sindicato que se precie boico-

[115] Esta sería *mutatis mutandis*, la concepción de Herder, y de Ranke: cada época está directamente enderezada al Dios-*Humanität*.

tearía a tal patrón—, sino *absurda*: "Así, los postreros serán los primeros, y los primeros, postreros. Porque son muchos los llamados y pocos los escogidos" (Mt. 20, 16). ¿Tiene esto sentido? ¿Acaso no fueron todos llamados y todos escogidos, pues que a todos se les ha pagado igual? Pero la respuesta de Cristo es, a mi ver, *retórica* y *ad hoc*: sólo vale *contra murmurantes*. Ellos *creen* que han trabajado más. No es cierto. Todos han trabajado lo mismo, pero de diferente manera. El amo es justo, y se sigue comportando —desde *su* perspectiva, no desde la de los trabajadores— de acuerdo al principio "a igual trabajo, igual salario".

Dejemos ahora todo cuidado por ajustar nuestra exégesis a la ortodoxia cristiana, y supongamos que la viña es la historia universal y que cada grupo de obreros (cada generación, cada pueblo) tiene que trabajar en la totalidad de la viña pero desde su particular saber y entender, desde su *idiosincrasia* (la parábola no dice que cada grupo haya de cultivar una sola parcela). El primer grupo no comienza desde cero, sino que se encuentra ya la «tierra» y el solar preparados (recuérdese la «cosmología» herderiana) y aun —más allá de Herder, para el que hay un inicio: la Creación—, con viejas cepas que habrá que arrancar, a fin de poder volver a roturar. Cuando viene el segundo, el primero no pasa a la inactividad, sino que se dedica a las tareas de *conservación* de lo ya hecho, aunque no puede evitar que los recién llegados no sólo utilicen lo presente, sino que lo cambien. Y así sucesivamente: según se va acercando la «última hora», el trabajo de los primeros va disminuyendo, hasta el punto de que apenas si se pueden reconocer ya las huellas de la labor primitiva, mientras que el de los últimos va aumentando[116]. De modo que, al final[117], ciertamente los últimos llegarán a ser los primeros (esto es: recogen el esfuerzo de aquéllos, y lo modifican en su totalidad) y los primeros los últimos (sus esfuerzos están «presentes» *actu* en el fruto, y *potentiâ* en ellos mismos, en cuanto pasado). Todo el pasado «que merece la pena» (que le merece la pena al historiador; Benjamin —y yo mismo, sin ir más lejos— podría haber recordado con Virgilio: *sunt lacrimae rerum*) está *escrito* en el presente (todo el solar «está» en la viña cargada de uvas, salvo las malas hierbas arrancadas, las cepas malogradas, etc.). Escrito, pero sólo como *conditio sine qua non*, como basamento del presente. Y todo el presente «que merece la pena» está *inscrito* en el pasado (toda la viña —descontando insectos y hierbajos varios— está en el solar: ése es su «sitio»). Pero lo está sólo como determinación o *destino* del pasado. Y únicamente el Señor, o más bien su escriba: el historiador, conoce la «historia» entera de la viña en las múltiples transformaciones que ha sufrido a lo largo del día (incluyendo cepas malogradas, insectos y hierbajos, siempre que hayan dejado alguna *huella* en las uvas). Por eso, sólo el historiador (pues el Señor no escribe nada, sino que lo «inspecciona» todo) puede compendiarla como «Historia». Y sólo así habrá futuro. Se supone, en efecto, que al «día siguiente» una nueva tanda de trabajadores empezará de nuevo: arrancará las viejas cepas y destinará uvas y sarmientos para diferentes usos, luego habrá que roturar, etc. Éste es, en efecto, un trabajo *circular*. A contar ese trabajo

---

[116] ¡La vendimia no tiene por qué ser menos trabajosa que la roturación, o la plantación de cepas!

[117] Final, sólo para el amo; los últimos llegados no tienen más idea de cómo estaba el campo al inicio que la resultante de los efectos de esos primeros trabajadores.

se dedica el «historiador» Hegel (y tampoco esa labor de escriba será mayor ni menor que la de cada tanda de trabajadores: por eso no pide —él, que está al cabo del asunto— mayor salario: se conforma con su denario. El óbolo que, a su *muerte*, habrá de entregar a Caronte).

¿Podrá conseguir Hegel lo que no lograron ni Herder ni los kantianos, esto es: escribir una «Historia» de la «historia universal»? Quizá sí; pero ya hemos insinuado a qué alto precio: ni el Señor, ni su viña, ni el «cuento» que va dando cuenta de los dos, y del trabajo, morirán; pero sí lo harán las generaciones de obreros, y sus escribas, que serán sustituidos por otros. Entonces, ¿no hay progreso, sino un aburrido dar vueltas sobre lo mismo —como asno en noria— para al final ser pagados con lo mismo: con la muerte? ¿No conduce esa circularidad a un *nihilismo* y escepticismo absolutos? ¿Acaso no sería mejor dejar de trabajar, y hacer como el vagabundo cantado por Unamuno?

Cada vez que considero,
que me tengo de morir,
tiendo la capa en el suelo
y no me harto de dormir.

Pero no hay tal *circulus vitiosus*: cada cosecha corresponde a una *añada*[118]. Unos vinos se guardarán como reserva —y hasta como «gran reserva»— y otros se consumirán en seguida, antes de que se pasen (como el Beaujolais, válido exclusivamente en su *primeur*). Pero de todos ellos aprenderá algo el buen catador. Sólo si no hubiera trabajadores de la viña (y por ende, tampoco el vino de la historia) existiría un círculo cansino y repetitivo. La Naturaleza, dejada a sus solas fuerzas (si ello fuera posible y pensable: se trata de un —retórico— condicional contrafáctico), sí que daría siempre igual, sin variación. Y así, afirma Hegel: "La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. ... En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso"[119].

Finalmente, la Historia de la historia

Habíamos insinuado antes que el dilema en que se mueve la «Filosofía de la historia» —ejemplificado por la parábola de los viñadores— podría encontrar una cierta solución en Hegel. Sin embargo, contra sus concepciones en este campo se han levantado tantas críticas que el desmantelamiento de éstas superaría con creces los límites de esta

[118] Habrá *vintâges* excelentes —como la de 1789 o 1917, aunque con el tiempo esos vinos tintos hayan ido perdiendo *bouquet* y fuerza— y otras deplorables —como el *vinasse* maloliente de 1933 en el Rhin o el vinagre de 1936 en los tristes viñedos españoles, por caso—.

[119] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. I: Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. Lasson/Hoffmeister. Hamburgo 1955[5], 153 [cit. *VidG*]. Hay traducción de J. Gaos. Madrid, 1974, 130 [cit. *G*].

Presentación[120]. Aquí me limitaré a tomar algunas de las líneas básicas hegelianas, confiando en que su exposición sirva a la vez para despejar algunos gruesos equívocos (pues ya decía Spinoza que la verdad es *sigillum sui et falsi*).

Alabanza de la cicloide

Puesto que el propio Hegel ha señalado que sólo en la Naturaleza —si pudiera considerarse a ésta como aislada, y no dentro de la Física o de la Filosofía de la Naturaleza— se darían círculos "de verdad", habrá que convenir en que los «círculos» de los que él habla en su Historia no son en verdad tales. En efecto, dentro del contexto de la cita anterior, sigue Hegel: "Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. ...en el espíritu, toda transformación es progreso" (*ib.*). Ahora bien, la idea de un círculo que, en su progreso, se va rectificando tiene su ejemplificación geométrica en la *cicloide*; según el *Diccionario* de la R.A.E.: "Curva plana descrita por un punto de la circunferencia cuando ésta rueda por una línea recta" (Madrid 1992[21]; I, 471). Imaginémonos por un instante algo así como el «tren» de la historia: cada una de las ruedas (las épocas) soporta una carga *lógica* (su significado). Y todas ellas, con los vagones, van pasando por los raíles de la narración histórica (supuestamente inmóvil; digamos, el libro *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*). Cada punto de intersección de la circunferencia y la recta es un suceso. Ninguno de ellos se repite, y sin embargo, visto desde delante de la vía, la rueda progresa únicamente porque parece ir hacia atrás, a la vez que la rueda siguiente pasa por ese punto, transformándolo. Si el punto tuviera «conciencia», se daría entonces cuenta de que —sin dejar de ser él mismo— en él se compenetran íntimamente todas las «vueltas» de rueda ya pasadas, mientras queda a la espera de las que todavía han de pasar por él. Cada vuelta transforma así el sentido de ese punto.

Sin metáforas: el pasado se está reescribiendo constantemente en función de acontecimientos presentes abiertos por él, pero que reinciden retrospectivamente, recargándolo de sentido (y vaciándolo de otros anteriormente añadidos: no todo se conserva). La Revolución francesa, por ejemplo, abrió unas expectativas de futuro que, a través de las variadas direcciones del movimiento socialista, llevarían a la Revolución de Octubre de 1917, desde la cual se entiende retrospectivamente la de 1789 en un sentido seguramente inconcebible para quienes la vivieron —de igual manera que éstos hicieran de «Roma» un «imaginario» republicano que poco tendría que ver, no sólo con lo que los propios romanos (a través de sus historiadores) pensaron de sí mismos, sino con lo que los fascistas italianos «harían», después, de la supuestamente misma «Roma»—. Pues bien, cuando el 9 de noviembre de 1989 se abre la frontera entre las dos Alemanias se desencadena un proceso *en las dos direcciones*: no sólo los partidos comunistas existentes desaparecen o cambian de nombre y estrategia para el futuro, sino que el recuerdo de las dos pasadas Revoluciones queda ins-

[120] Véase a este respecto la excelente obra de Marín Casanova, 1989.

crito en otra órbita, al pasar «hacia atrás» la rueda del hundimiento de la URSS sobre esos acontecimientos.

Una inmediata consecuencia de esta compleja manera de escribir en la Historia las inscripciones, reinscripciones y hasta tachaduras parciales de los sucesos históricos (como si se tratara de un palimpsesto) es el hundimiento de la idea ciceroniana de la *historia magistra vitae*. La historia no enseña nada, porque sus acontecimientos no remiten a conceptos ideales extrahistóricos que aquéllos, a través de gestas, parcialmente encarnan, sino que su sentido se está transformando constantemente, aunque el método general (la conjunción de la lógica dialéctica y de la narración histórica) siga siendo el mismo —de lo contrario, se caería en un escepticismo y relativismo absolutos—. Por eso, y contra la llamada «historia reflexiva pragmática», dice Hegel: "Suele aconsejarse a los gobernantes, a los políticos, a los pueblos, que vayan a la escuela de la experiencia de la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia ni actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo; y, justamente, el gran carácter es el que aquí sabe hallar lo recto."[121] El agente de la historia mira hacia el futuro, arrancando al tiempo cronológico de su perezosa continuidad y estableciendo así hiatos que cambiarán la manera de entender el pasado. El historiador está, por su parte, dirigido hacia el pasado, estableciendo cual *ave de Minerva*[122] desde el nuevo alborear los perfiles del mundo sido. Así, la Historia no congela el tiempo en espacio (como en Schiller). Por el contrario, deja radicalmente libre el paso de lo «nuevo». La Historia nos libera de la exterioridad del tiempo sólo físico, es decir, de ese macizo del *Es war* ("Así fue") que aterrorizará a Nietzsche.

De aquí surge una nueva consecuencia, que nos remite al dolor que sentía Kant ante el espectáculo de las pasadas generaciones. Un dolor mucho más fuerte que el de su consideración como «medio». La ruina de los Imperios, las injusticias y el sufrimiento de tantos inocentes, la simple contemplación de que «todo pasa», ¿no levanta acaso todo ello en el hombre esa melancolía, esa hipocondría por la que toda alma noble habría de pasar al menos una vez, según confesaba Hegel a su discípulo Gabler? Varias salidas, todas ellas falsas, se ofrecen al pronto: la caída en un fatalismo inmovilizador («es el *destino*, nada se puede hacer contra él; todo está escrito»), la huida pseudorromántica al sentimiento interior y a mundos de fantasía, la dedicación egoísta a nuestros propios intereses y actividades, "cuidando del propio jardín" como el Cándido de Voltaire, o la decadente y morbosa contemplación de los escombros: a lo Gil de Biedma, sobreviviendo "entre las ruinas de mi inteligencia". Nada de esto tranquiliza, en el fondo: "aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio?" (*VPhG* 34 y ss.; *G* 79 y ss.). La respuesta: se ofrece

---

[121] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. En *Werke*. Frankfurt/M., 1970; 12, 17 [cit. *VPhG*]; tr. *G*, 158.

[122] Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Werke*. Frankfurt/M., 1970; 7, 28 [cit. *PhR*].

al futuro (llámese como se quiera: nuestros hijos, el Estado, la sociedad sin clases, etc.), sería falaz e hipócrita, al igual que lo sería: se ofrece a Dios. Como si Dios necesitase del sufrimiento y la muerte para ser Dios.

Lo trágico y serio de la Historia hegeliana es que no hay respuesta *soteriológica* a esa pregunta. La Historia no es un sustituto de la religión. La salida *utópica* sería la peor y más cruel de las salidas. Se puede —y en casos, quizá se deba— morir por otro. Pero no se puede, no se debe morir por y para el «futuro». De un tajo deshacemos el nudo gordiano (o mejor: kantiano-schilleriano) de la cadena de generaciones que han trabajado *para* nosotros. Cada una ha trabajado desde y para sí, con todo lo que el mundo sincrónicamente le ofrecía (recuérdese la parábola de los viñadores). Nada más estúpido que creernos mejores por ser —por ahora— los últimos, adoptando en el peldaño correspondiente esa "posición elegante" que nos "permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es... sin haber comprendido lo que tienen de positivo" (*VidG* 76 y ss.; *G* 77 y ss.). ¿Qué respuesta daremos entonces a la acuciante pregunta de Hegel? Ésta: la pregunta está mal hecha, porque para la historia no hay *fin último* (tendría que estar entonces apocalípticamente fuera de ella). Recordemos la figura de la cicloide: cada época, cada punto marcado en la vía de la Historia está *relativamente* reconciliado consigo mismo y, por ende, con todos las demás (pasados, y venideros).

A cada momento de la historia se da el Juicio Universal (no hay que esperar al «final», porque se está dando a cada paso de rueda). Hegel ha dicho:

> *Was vernünftig ist, das ist wirklich;*
> *und was wirklich ist, das ist vernünftig.*
> ("Lo que es racional, eso es realmente efectivo;
> y lo que es realmente efectivo, eso es racional": *PhR*, 24.)

Y todo el mundo, desde entonces, se le ha echado encima. Se le ha llamado "conformista" y defensor del orden establecido (p. e. del Estado prusiano: Haym), "autoritario apriorístico" (Ortega), "Emperador del pensamiento" (Zubiri), y cuanto se quiera. Bastaría haber echado una ojeada a la *Ciencia de la lógica* para comprobar que lo "realmente efectivo" no es sin más lo "existente" (por eso antes, en la parábola, hablábamos de la conservación de lo que «merece la pena»), sino lo que se conserva en otro por ejercer sus efectos en él, de modo que, sin la intimidad de eso "realmente efectivo", lo otro ya no sería tal. ¿Y cuándo es algo "realmente efectivo"? No desde luego *in aeternum*, sino mientras —casi tautológicamente— siga siendo y obrando «en otro», mientras siga estando «a la altura de su tiempo». Con nuestra terminología: en la «Historia», todo se conserva y todo tiene su valor[123]. Pero en la «historia», todo pasa y es caduco, como vio muy bien Engels: "La tesis de Hegel (antes citada, F. D.) se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracio-

[123] Admitiendo además el olvido y la recurrencia: Spinoza es ahora *wirklich* en filosofía, mientras que en su tiempo no lo fue. Se limitó a vivir en él, y a morir con él.

nal... y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve... en esta otra: todo lo que existe merece perecer. Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana...: en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre"[124]. Sólo que esta respuesta, tomada a la ligera, puede llevar a una confusión «averroísta» y de «doble verdad». El muy materialista Engels corre aquí el riesgo de ser entendido como si defendiera platónicamente dos mundos: el "racional en la cabeza del hombre" (y por tanto todavía *no real*), y el "real" que, por serlo, quiera o no se va haciendo *irracional*. Como si dijéramos: la Historia, que trata «idealmente» de lo real, es racional; la historia en cambio, que es donde se da lo real, es irracional... salvo para las generaciones posteriores, revolucionarias, que armadas con el "Catón" del materialismo histórico se *dan cuenta* de que no podía por menos ser así. Y con ello volvemos al "progreso" que temía y a la vez defendía Kant.

Pero Hegel no ha puesto *en el tiempo* su tesis: él no dice que lo racional llegará a ser (con la ayuda del decisionismo de la vanguardia) real, mientras que lo real va dejando de ser racional, sino que *lo uno es lo otro*, o sea: que la «Historia» está perfectamente adecuada en cada caso a la «historia», y viceversa, sin que ello signifique sin embargo que el crimen y el sufrimiento del inocente sean sin más «racionales», si con ello entendemos «justificables» desde no sé qué Alto Tribunal de la Historia (o desde Dios). Y sin embargo, afirma —al revés— que la historia universal "es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia" (*VPhG* 540; *G* 701). Así que, parafraseando la sorda queja de Barrabás contra Dios (en la novela de Par Lagerkvist), podríamos decir: ¿Por qué Hegel no habla más claro?

La libertad en la pasión

Seguimos siendo normalmente pseudogriegos. Y así, mantenemos bien separadas «necesidad» y «contingencia». La Historia, por caso, «salvaría» los fenómenos históricos al inscribirlos en el «orden necesario de las cosas»[125]. De manera que, donde había un suceso supuestamente único e irrepetible, aparecerá por fin el *caso de una ley*. Bien se ve que esto no es sino un refinamiento «moderno» de la vieja «historia ejemplar» romana. Hegel no pensaba así. Para él no hay un *a priori* inmutable, un casillero lógico o metafísico en el que ir archivando los *case studies*, tras haberlos exprimido formalmente. Ni tampoco aceptaría el extremo opuesto, más «actual»: hacer de la Historia una rama de la retórica, contando «historias» según modelos *biográficos* para deleite, pavor o edificación del indivi-

---

[124] *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En *Del socialismo utópico*... [y] *L. Feuerbach*... Madrid, 1968, p. 111 y ss.

[125] Digamos, haciendo de la Historia una Ciencia «de veras», o sea: sitiando a la historia mediante baterías psicológicas, sociológicas, politológicas, económicas, y toda la lira; así, dejaría de ser una «cosa» de Letras, y se convertiría en *ciencia social*. Todo ello de la manera más cuantitativa y exacta posible, desde luego.

duo. Hegel se mueve entre el formalismo abstracto y el relativismo historicista. ¿Dónde se halla tan extraño lugar *medio*? Obviamente, en su teoría de la *mediación*. Para empezar, recojamos esta certera crítica contra el «historiógrafo». El historiador de oficio corriente "que se cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente" (*VPhG* 22 y ss.; *G* 45). Es decir: no hay historiadores «puros» ni filósofos «inmaculados». Los primeros son en realidad *malos* filósofos, que meten de matute sus prejuicios generales en los datos interpretados (y tampoco hay dato sin interpretación, claro está). Los segundos, *malos* sujetos históricos que creen vivir en un mundo ideal, *au dessus de la melée*. Los dos son hueros archivistas de «datos»[126]. En cambio, el filósofo-historiador *piensa su historia y la sitúa en la Historia*. ¿Qué quiere decir esto? Todos los «datos» de la Historia (documentos, monumentos, etc.) están cargados de significado. Pero ese significado no es *abstracto*, sino bien concreto: viene dado por la articulación intrínseca, necesaria, de las particularidades (que «casan» en una determinada época, y que influyen así en las demás). La necesidad lógico-histórica no está por encima de los sucesos contingentes, sino *en* ellos. La racionalidad es el fruto de la realidad mundana[127]. Cuando aquélla pretende imponerse abstractamente a ésta, se hunden las dos. Veamos un caso que nos toca muy de cerca: parece difícil dudar de que —aparte de las intenciones del individuo Napoleón— habría sido «bueno» para «España» perder la llamada guerra de la Independencia y aceptar la constitución ofrecida por el francés. Pero esa constitución, dice Hegel, "no estaba viva en el espíritu del pueblo, sino que era algo impuesto desde fuera, una constitución apriorística, ...que se vino abajo cuando dejó de estar sostenida por la fuerza. Lo que constituye la realidad de una constitución es que exista como libertad objetiva, como modalidad sustancial del querer, como obligación en los sujetos mismos" (*G* 606). De modo que cuando nos lamentamos de haber perdido tanta bondad queremos decir en el fondo que es una lástima que España no hubiera sido Francia.

Por lo demás, en la última frase de Hegel ha aparecido el doble *sujeto-objeto* de nuestra Historia: la «libertad objetiva» y el «querer». Vamos a acercarnos a este anverso y reverso de lo Mismo a través de tres categorías del espíritu. Para empezar, la historia no es un amasijo caótico de aconteceres insensatos, llenos de ruido y de furia (eso lo decía Macbeth, sin caer en la cuenta de cuán fríamente había ido labrando su destino). En toda historia —por de pronto, en la de nuestra vida— encontramos una *variación* (nuestra primera categoría): nos pasan cosas nuevas, imprevistas y sin embargo oscuramente incitadoras de nuestros deseos y esperanzas; pero al mismo tiempo, "todo lo noble y hermoso por que nos interesamos" pasa y se destruye: "Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanece" (*VidG* 34 y ss.; *G* 47). Y además, el momento *crepuscular* parece pesar más en nosotros que el del alba (es claro: nos vamos muriendo, y todo lo que amábamos va muriendo también). En la variación prima la *negatividad*: es el momento de

[126] Unos coleccionan fechas y nombres; los otros, también: sólo que creen que decir: "lo dijo Hegel en 1803" o "si p entonces q" es ya haber expresado una idea.

[127] O si queremos, representativa y religiosamente: el *lógos* se está haciendo *carne* a cada instante.

las «horas bajas», de la melancolía ante la historia. Vemos esa negatividad como *necesidad externa*, e intentamos buscar ante ellas subterfugios: consuelo en la religión, en un partido político, o en actividades mil. Así no hay manera. Recordemos en cambio lo que acaba de decir Hegel: "Las pasiones lo han hecho sucumbir." Esa supuesta «fatalidad» no es sino el resultado de *mi* pasión (y de las de aquellos que conmigo se entrecruzan). Lo que me ha movido a hacer tal cosa no me es ajeno, sino que me constituye íntimamente. Pero las consecuencias de mi hacer —o padecer— ya no están en mi mano: "Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención" (*VPhG* 42 y ss.; *G* 85). El egoísta se figura que aquello que le interesa, y en virtud de lo cual actúa, está enteramente bajo su control. Éste es el famoso tema, ya presente en Vico y en los ilustrados, de la *heterogonía de los fines*. El ejemplo aportado por Hegel es bien claro: por vengar —aun justamente— una ofensa, alguien pega fuego a una casa. Pero el fuego se propaga *naturalmente* e incluso hay víctimas. El criminal *malgrè lui* será juzgado por esos resultados, no por sus intenciones. Y sólo el contragolpe (*Gegenschlag*) de la punición restaurará el derecho conculcado. ¿Qué ha ocurrido aquí? El individuo culpable experimenta que su acción individual está imbricada en todo un conglomerado meteorológico-físico-químico-jurídico-estatal que ni él —ni nadie, en el fondo— controla en su totalidad. Ese conglomerado no anula la contingencia: *vive de ella*. Ahora bien: el cumplimiento de la pena no borrará el hecho ni devolverá la vida a las víctimas. Pero sí hace que se vea como *retícula significativa*, interiorizada en cada uno de esos individuos, lo que parecía deberse al acaso (y de hecho, a nivel individual, sigue siendo algo azaroso. Sólo *de derecho* ha dejado de serlo).

Así surge la segunda categoría no sin previa conciencia de esa *interiorización*). De la muerte brota la «vida». Pero ello significa un cambio *cualitativo*: un salto a otro plano. Las víctimas del incendio seguirán estando muertas. Y aunque sus hijos vivan —seguimos en el plano «natural»— eso les da igual a unos y a otros. ¿O no? Ciertamente, no. Los muertos alcanzan otra «vida», no en el ultramundo (como parecía creer el buen Herder), sino *interiorizados*[128] en sus hijos. Y éstos pugnan por «salvar», digamos, la reputación y dignidad de sus padres (o, negativamente, por hacer lo posible para no parecerse a ellos). En cualquier caso, las acciones del hijo están *teñidas* del recuerdo del padre. Esa «vida» más alta y concreta (puesto que conjunta, relaciona dos individuos «naturalmente» separados) es ya espiritual: es la vida de la «familia». Sólo que esa «familia» se encuentra ligada (aunque sea bien repulsivamente) con el incendiario —y con la familia de éste— a través del fallo judicial, a través del *derecho*. Y éste, a su vez, sólo alcanza fuerza de ley, ejecutiva, en el interior de una sociedad organizada, de un *Estado* (por primitivo que éste sea). Así, a través de esta cadena de *mediaciones*, nos vamos dando cuenta de que lo negativo (que a nivel individual, sigue y seguirá siéndolo) se torna en positivo. Lo que era una acción voluntaria imbricada en un

---

[128] *Erinnerung*, término importante en Hegel, significa ónticamente "recuerdo" y esencialmente "interiorización".

marco «natural» (pegar fuego a una viga) queda ahora *concretada*, articulada en un contexto global, que no «vive» aparte de cada uno de los estadios que engloba, pero cuyo significado total es superior al de la suma mecánica de esos estadios[129]. Pues bien, esa segunda categoría, obtenida por *Erinnerung* o interiorización, es la *exteriorización*[130]. Vale decir: el individuo reconoce que ha de doblegarse ante algo que le sobrepasa, y que sin embargo no le es ajeno ni le viene impuesto por la fuerza. Al contrario: es la objetivación (la manifestación o «exteriorización») de lo que él, en el fondo, es. Y ahora sabe que lo es. Poéticamente contrapone Hegel esta categoría —para él, propia de Occidente— a la «rueda» oriental de encarnaciones y despojamientos. De la muerte del individuo —y toda humillación es, para el fin subjetivo, una «muerte»— surge nueva vida. El individuo, "oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no sólo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Ésta es la segunda categoría del espíritu. El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura[131]; es una purificación y elaboración de sí mismo" (*VidG* 35; *G* 47).

Ahora, este «hombre nuevo» ya no está simplemente *interesado* en algo, sino que debe cumplir su destino. Debe seguir ese *páthos* que ahora reconoce como propio al haberlo interiorizado y a la vez hecho manifiesto, «exteriorizado». Por ello, se vuelca *apasionadamente* al mundo, para imprimir en él la verdad que lo anima: *trahit sua quemque voluptas*. Pero esa *voluptas* ya no es arbitraria: está determinada, y debe ser traducida en obras. Y Hegel ensalza vigorosamente la función engrandecedora de la *pasión*: "La pasión no es ni buena ni mala; esta forma se limita a expresar que un sujeto ha puesto el entero interés vital de su espíritu, de su talento, carácter y gozo en *un solo* contenido. Nada grande se ha hecho sin pasión, ni puede llegar a hacerse sin ella. Es sólo una moralidad muerta —más aún, a menudo hipócrita— la que arremete contra la forma de la pasión en cuanto tal" (*Enzyklopädie* § 474; cf. *VPhG,* 38). Y es la pasión la que empuja al «gran hombre» a realizar gestas que perduren en la Historia, y que «hagan» historia. Estamos aquí ante una aparente vuelta del individuo, que utiliza ahora en su provecho todas esas formaciones espirituales antes citadas: familia, derecho, religión, Estado. ¿Sólo en su propio provecho? No hay tal. De manera potenciada se repite aquí (como en la cicloide) la heterogonía de los fines. Napoleón —ese gran incendiario— no actúa ciegamente. Él sabe que la sola ambición (incitar al soldado a que encuentre en la guerra ese "bastón de mariscal" que potencialmente está ya en su mochila) no basta para mover a los hombres y a los pueblos. Las consignas revolucionarias (la emancipación del *Ancien Régime*) se ligan con la situación geopolítica (el bloqueo continental) y la económica (sin olvidar la fuerza simbólica y «reli-

---

[129] Ni siquiera podría hacerse tal suma, sin una violenta abstracción: por caso, los herederos de las víctimas se conforman con una indemnización, y olvidan todo lo demás.

[130] *Entaüsserung*; todo un cúmulo de errores y malentendidos se ha producido al verter ese término por "alienación" o "enajenación"; la exteriorización es positiva... para esos planos superiores; no desde luego para el individuo, que ve deshechos sus fines particulares.

[131] Recuérdese lo que dijimos de la «cicloide».

giosa»: su coronación como prueba de la nueva y definitiva *translatio imperii* neo-bossuetiana, cumplida tras el «miserable» interregno del Sacro Imperio y la capitulación de Prusia). Todos esos factores, ¿se pliegan al arbitrio del Emperador, o resultará a la inversa? Los dos extremos, así separados, son falaces.

Para mediar entre ellos, surge aquí la tercera categoría: la de *reconciliación* (*Versöhnung*). Pero reconciliación... ¿de qué? Aquí conviene que hilemos algo más fino: Hegel no es ni un taumaturgo, ni un profeta (tampoco un historiador en cuanto "profeta del revés": aquel que traslada utópicamente a un futuro indeterminado los lamentos de un pasado que en buena medida son tenidos por tales en función de los prejuicios del presente). Hegel es, simplemente, un filósofo. Tras esta banalidad se esconde una constatación descomunal (literalmente: «fuera de lo común, y del común»). La reconciliación que Hegel celebra es la de la Historia con la Lógica, no desde luego la de la historia (las supuestas *res gestae*: las «cosas» que les pasan a los hombres, y las que ellos mismos impulsan) con esa narración con sentido que venimos llamando «Historia» (y menos defendería aún la reconciliación del *lógos* con las representaciones mentales, fácticas, de los hombres). Se trata pues de una reconciliación *ideal*, no «real». Bastaría darse cuenta de esto para dar de lado de una buena vez a tantas quisicosas dichas sobre el «fin de la historia en Hegel». Y sin embargo, hay que apresurarse a decir que esa distinción entre lo «ideal» y lo «real» (tan manida, y tan poco pensada) nada tiene que ver con una presunta escisión pseudoplatónica entre dos «mundos», siendo por demás el primero, el «ideal», algo ficticio e imaginario: una mala novela sobre el ser, que diría Heidegger. Todo depende del enfoque. Si lo que queremos decir con «realidad» es aquello que un individuo ve y toca en este momento, es obvio que de ese modo no obtendremos sino —a lo sumo— sensaciones efímeras, puntuales e inconmensurables entre sí (y por ende, no tendríamos derecho a hablar de «tal» individuo).

Ya en el estadio más bajo de la existencia semoviente, el animal, es éste —como dice irónicamente Hegel— más «listo» que los empíricos defensores del realismo. No hay animal que trate a la «cosa» como puro objeto de contemplación. Y es que "ni siquiera los animales son tan tontos como esos metafísicos; pues ellos se lanzan hacia las cosas, las agarran, las aprehenden y las devoran" (*Enzyklopädie* § 246, *Zusatz*; *W.* 9, 19). Por eso, y con mayor razón, quien ve el mundo con ojos racionales, ve que el mundo es racional. Sólo que tendemos a confundir: "esto es racional" con "esto está bien hecho". Para empezar, si es «esto», y nada más que esto, entonces no es racional. Racional sólo lo es el Todo, vale decir: la articulación global de sentido que hace ver el orden necesario de sus componentes [132]. Que la alegación de una presunta Donación de Constantino permitiera el juego sangriento entre el Papado y el Imperio, dando al fin origen a la espléndida floración del Renacimiento —y de los Estados modernos— no hace «justa» a esa Donación (cuya falacia demostrara justamente un

[132] Algo desde luego inaccesible para cada uno de los componentes. Si confiriéramos características «humanas» (por de pronto, egoístas) a una pieza de ajedrez, ésta se quejaría de que ella es ella, y ya está (porque nadie es más que nadie). Y si, al revés, esa pieza fuera un individuo, las «jugadas» por ella calculadas en su propio beneficio no impedirían, sino al contrario: promoverían una reordenación total cuyas consecuencias imprevistas ella no deja sin embargo de sufrir, o de gozar.

gran renacentista: Lorenzo Valla), a menos que entendamos por tal que esa Donación se *ajusta* al juego de la Historia. Los crímenes y la pederastia de Alejandro no quedan «redimidos» por sus conquistas. Desde *nuestro* punto de vista moral siguen siendo condenables. Y sin embargo, un historiador ducho en psicopatología podría descubrir que esas admirables conquistas tuvieron en buena medida por móvil la consecución de tan «execrables» instintos. Que la historia universal sea vista por Hegel como el crecimiento de la idea de libertad hasta enraizarse ésta en los individuos —*qua* individuos— no implica que ese crecimiento haya tenido lugar *a pesar de* los sufrimientos y vejaciones de los individuos por otros más poderosos y crueles (o si queremos, de las clases dominadas por las opresoras). Ha tenido lugar *a través de* esos sufrimientos y vejaciones.

El mundo, dejado de la mano de Hegel

Al igual que en Kant, tampoco para Hegel hay redención del individuo en cuanto tal (ésta es una veta profundamente anticristiana, o mejor: antiagustiniana). Y ello, empezando por la «salvación» del propio hombre Hegel, de quien se cuenta que, ante la alabanza de una dama sobre lo importante de sus libros, habría contestado que todo lo que en ellos hubiera *suyo* (o sea, propio de su idiosincrasia) era falso. Se sigue *a contrario* que el contenido, el significado general de las obras, sería verdadero con independencia de los intereses o ambiciones de su escritor. Ante esto, naturalmente, el *ego homuncio*, el *quisque* se rebela: ¿quién se ha creído ese Hegel que es para dictarle el sentido a la historia universal? Pero Hegel no dicta: lee, escucha y palpa los dolores de parto, o de agonía, de las épocas y, a través de la *inteligencia* de las múltiples narraciones aportadas por los historiadores, levanta el plano general en que su época se inscribe (o sea: la Historia de las Historias), de la misma manera que, a través de la *inteligencia* de los distintos sistemas de pensamiento —cada uno a su tiempo, y expresando su propio tiempo—, advierte el ensamblaje de esas doctrinas en una totalidad *móvil* —salvación del tiempo *en* el tiempo mismo— a la que llama Lógica. Y ve que la «historia concebida» y el «concepto históricamente acontecido» encajan y se reconcilian. ¿Qué será de la «realidad» finita y de las representaciones «mentales» e interesadas de los hombres? Naturalmente, seguirán generando —a través de contradicciones, equívocos y sufrimientos— Historia y Lógica. ¿Por qué caminos? No sabemos otra cosa sino que para cada uno de nosotros, en cuanto individuos, la historia —y nuestra historia— seguirá siendo "tan sólo esta forma de exterioridad del acontecimiento contingente." La filosofía en cambio está "despreocupada de cómo pueda irle al mundo; no [puede] coincidir con él. Esta posesión de la verdad. Cómo se configure no es asunto nuestro."[133] El frío Hegel no quiere ser edificante... ni apocalíptico. No hay principio ni fin, ni en Historia, ni en Lógica (lo cual no implica, desde luego, que el método de elaboración de las *stories*

[133] Final del Manuscrito de 1821 de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Ed. Ferrara. Madrid, 1987; 3, 94.

en narración conceptual o de las representaciones en concepto narrado, no siga siendo el mismo).

Y sin embargo, la Historia y la Lógica están a cada momento idealmente «cumplidas» y «acabadas». No pueden dar más de sí, porque no pueden saltar por encima de su propio tiempo: "Por lo que toca al individuo, cada uno es sin más *hijo de su tiempo*; y así también la filosofía es *su tiempo comprehendido en pensamientos*" (*RPh*. [Pról.] *W*. 7, 26). Por consiguiente, el «sitio» del tiempo histórico es el pensamiento. Pero el pensamiento, a su vez, se *encarna* a su tiempo, en y como su tiempo: y en él se sitúa. La «salvación» del tiempo —que el tiempo quede «redimido» y «asumido»— en la Historia y la Lógica (ambas, «cosa» de pensamiento), esto es: el hecho de que el tiempo quede comprehendido y comprendido, implica necesariamente como su reverso la «salvación» del tiempo —que siga «habiendo y madurando» tiempo— en la historia y la lógica (ambas, acontecimientos en el tiempo), esto es: el hecho de que el tiempo mismo, ese perenne factor de desunión y discordia, se impone sobre todo intento de quietud y descanso por parte de un «pensamiento perezoso» que pretende quiliásticamente llegar al *final*: borrar para siempre el crimen, el sufrimiento, el error y la muerte "para que sea Dios todo en todas las cosas" (1 Cor. 15, 28). Hegel no juega a tan *irenista* confusión. Ya está «Dios» en todas las cosas, de siempre. Por eso caducan y perecen. Por eso los hombres —cada uno de los hombres— mueren, y no son felices. La Historia acabada —cumplida, *por ahora*— pronuncia su fallo inexorable sobre la «realidad». Todo sujeto —y *a fortiori*, el sujeto humano— ve que en su acción cabal —en la «cosa» que le atañe— se dan, de consuno, su propia existencia y lo que ésta debiera ser para estar a la altura de sus gestas (la significación del individuo Alejandro no «da la talla» de su valor histórico). Y por eso, la verdad de la «cosa» misma (las conquistas inscritas en la Historia) es "que ella está en su interior *rota* en su *deber ser* y en su *ser*; éste es el *juicio absoluto sobre toda realidad efectiva*" (*Wissenschaft der Logik. G.W.* 12, 88). De esa rotura, de esa sangría se alimenta la historia.

No otra cosa quiso decir Hegel, a mi ver, cuando lanzó esa espléndida metáfora (más maquinista que mítica, o mejor: propia de la mitología de la industria maquinista) de la *astucia de la razón*[134]. Y a ello apunta certeramente Jacques D'Hondt (1971, 271) cuando señala: "Hegel no olvida jamás que la lucha utiliza las obras del espíritu: instrumentos, útiles y máquinas. ...el tumulto de los hombres se resuelve en una ley necesaria y universal. Hegel no cree en armonías reveladas de la naturaleza (contra Herder, F. D.), sino en una *necesidad económica y social oculta*." (cursiva mía). Pero la astucia de la razón no se limita simplemente a sacar a la luz esa "necesidad"; ella no es sólo —aunque lo sea también, y en gran manera— un factor explicativo de la integración social (cf. *VPhG* 42; *G* 82), esto es: el reconocimiento —la autoconciencia— de que la estructura *social* que resulta de la actividad subjetiva apasionada prevalece contra ésta y le otorga sentido. No es sólo, por decirlo en una palabra, que Napoleón se vea como vehículo de la *grandeur de la France*[135], sino que *l'Em-*

---

[134] *List der Vernunft*; «List» está emparentada con «Leistung»: "rendimiento", como se habla del rendimiento de una máquina.

[135] Al igual que ya señalamos que Federico II —y no tenía por qué mentir— se veía a sí mismo como "primer servidor del Estado".

péreur, al hacerse consciente —a través de las consecuencias no queridas, ni planeadas, de sus gestas— del «sitio» que él, y Francia con él, ocupan, ha elevado su pasión a *libertad*. Ha hecho *de necesidad, virtud*[136]. Ahora, ese contenido «espiritual» objetivado, exteriorizado, vuelve a encarnarse en una figura. Pero ésta ya no es la del Napoleón triunfante, esa «alma del mundo a caballo»[137]. Paradójica e irónicamente, podría decirse que Napoleón es de verdad *libre* cuando está aherrojado en Santa Elena: cuando se ha comprendido a sí mismo (y por fin ha entendido su pasión), como «figura histórica»[138]. Cuando ya no está en la historia es cuando de verdad entra en la Historia, esto es: en esa Historia narrada por Hegel, en la que la pasión da viva encarnación a la razón, y de la mediación de ambas surge la flor de la *libertad*.

---

[136] Recuérdese que ésta era la primera —y mostrenca— definición que ofrecíamos de «historia».

[137] Hegel, que leía a los griegos, utilizaba «alma» en el sentido de *psyché*: "principio *animal* de vida". De modo que el epíteto no es halagador.

[138] Es una lástima que no escribiera él mismo el *Memorial*, sino que éste fuera una sagaz «falsificación» de Benjamin Constant.

IV

La Historia en calderilla

Ad majorem Nationis gloriam

Después de esto, bien podríamos preguntarnos de qué lado está el «orgullo» y las pretensiones de «omnisciencia»: si del lado de Hegel, para el que la Historia es Teodicea *porque* la historia es un «matadero», o si de «nuestro» lado, cuando nos dedicamos —según el bonito título de Benedetto Croce— a calibrar *ció che è morto e ciò che è vivo* en Hegel; y estaría por ver si más bien el viejo tópico de la «soberbia» y a la vez de la inocuidad «ideal» de ese pensamiento (total, se trataría sólo de «ideas») no encubre la angustia de medirnos con las exigencias en él inscritas: "si, por ejemplo, la razón a que tras los tiempos de la suya, la absoluta, nos figuramos haber llegado no se encuentra, en realidad, sumamente rezagada tras aquélla y se ha acomodado al mero ente, cuya carga la razón hegeliana quería poner en movimiento valiéndose de la que impera en el ente mismo" (Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel.* Madrid, 1969, 15).

Doblado el cabo hegeliano, la historia ha ido destilando *in crescendo* sangre y matanzas —naturalmente— y las Historias han proliferado, a fin de cubrir con su digno manto tanta iniquidad. Pero resulta difícil encontrar posteriormente una verdadera Filosofía de la historia que dé razón —sin «redimirla» ni justificarla— de la irracionalidad misma[139]. Los historiadores siguen divididos entre el trabajo microanalítico de sucesos efímeros y el análisis de estructuras permanentes o duraderas (la *histoire de long durée* de la Escuela francesa de *Annales*). El historicismo decimonónico (ese espúreo hijo contra *natura* de Kant, Hegel y Niebuhr) sostendría contradictoriamente, sobre todo en Alemania, la glorificación del Individuo (esa "persona moral", según Kant) llamado Estado-Nación y a la vez la creencia en un Universo con sentido y sometido a valores universales. El concepto riguroso sería sustituido por una pseudoherderiana «empatía» con el decurso histórico de la Nación estudiada (coincidente por lo demás con la propia). Los enfoques científicos se dividirían el campo: «explicación» para las ciencias de la naturaleza, «comprensión» para las del espíritu. Evidentemente, esa «comprensión» pasa por la asimilación completa del hombre de carne y hueso en nombre de esa «idea de Dios» que es el Estado (Ranke *dixit*), el cual fragua su destino en lo universal mediante gestas únicas e irrepetibles. Remedando el *dictum* de Hegel, la Historia quedaba interiormente rota entre su «ser» (el aislamiento puntual de eventos en el interior del gran Individuo Estado) y su «deber ser»[140].

Y lo curioso es que tan tremenda empresa de justificación ideológica pretendía, en una supuesta asepsia cientificista, reflejar la «realidad» de verdad, no la alocada

---

[139] Cf. M. Cacciari, B. Forte, V. Vitiello, *Colloquio su: L'inizio e la fine della storia.* Il Pensiero XXXIV (1995/1) 7-31.

[140] En cuanto expresión concreta de la Idea divina: *gesta Dei per germanos, francos...* o cualquier otra Nación Cultural, apropiada para apropiarse de los *Naturvölker*, de los pueblos en estado «salvaje».

Idea hegeliana[141]. En verdad, esas narraciones omnicomprensivas de la Historia Universal eran una verdadera máquina de guerra hacia el exterior y de enculturación en el interior: una máquina de «producción» de sujetos responsables, esto es: dispuestos a pagar sus impuestos y a matar y dejarse matar por la «razón de Estado» encarnada en la Historia, que mostraba palmariamente la iniquidad de la Nación vecina[142] y adaptaba así cuerpos y espíritus a las exigencias de un dispositivo —en el fondo, anónimo— que, por un lado, permitió el enriquecimiento de la alta burguesía, pero por otro —en cumplimentación de la «astucia de la razón»— a través de la doble conflagración mundial llevaría a la destrucción de esa misma burguesía y de sus formas periclitadas de capitalismo (arrastrando con ella a buena parte de la Humanidad supuestamente «civilizada»).

Los cuentos corrientes de la Historiografía

Ahora, los historiadores —y nosotros, con ellos— nos hemos vuelto más mesurados[143]. Tras los rebrotes cientificistas —eso sí, «democráticos»— de los filósofos neopositivistas, empeñados en buscar cómo reducir la historia a Ciencia mediante el tan distraído como bien cortado modelo nomológico-deductivo[144], y que denuncian a la vez con Popper *La miseria del historicismo* (¡en el que entrarían Platón, Hegel y Marx!), los filósofos analíticos norteamericanos, con Arthur C. Danto a la cabeza[145], parecen haber vuelto a descubrir las ventajas de la *narratividad* en Historia, contextualizando así y dando sentido a *stories* particulares con objeto de prestar una *coherencia* plausible y aceptable a sucesos contingentes e imprevisibles para los agentes. El resultado: idealmente, toda narración es *self-explanatory*[146], pues en ella la descripción es ya la explicación. ¿No es magnífico? Lo que las teorías son para la ciencia lo es la narratividad para la Historia, de modo que relatar lo acontecido equivale ya de suyo a explicar *por qué* aconteció (es de suponer que los huesos del viejo Aristóteles se habrán removido en su ignota tumba, ante tamaña identificación del «hecho de que» y del «por qué»). Lo verdaderamente significativo es que esta monu-

---

[141] Ya hemos hablado antes de Ranke y su *wie es eigentlich gewesen.*

[142] La frívola Francia de la *civilisation* y la *loi naturelle,* frente a la metafísica Alemania de la *Idee der Geschichte,* por caso.

[143] Remito para lo que sigue al capítulo IV de *Entre historia y filosofía,* de J. C. Bermejo (Madrid, 1994, 91-123), en este sello editorial, y que brinda una excelente panorámica sobre las teorías actuales de la Historia.

[144] La *Covering-Law Model* de un Carl Hempel; véase Benavides 1994, 590 y ss.

[145] Cf. *Narration and Knowledge.* Nueva York, 1985; hay trad. parcial: *Historia y narración.* Barcelona, 1989.

[146] Cf. W. H. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding.* Cambridge, 1965, 21 y ss.

mental función ideológica de la Historia (hacer como si el relato fuera algo neutro) tenga la pretensión de que la *forma narrativa* misma sea un "instrumento cognitivo", esto es, "el modo específico en que la evidencia se ordena discursivamente"[147]. La «evidencia» se toma naturalmente del trabajo de archivistas y documentalistas, a partir de crónicas y documentos científicamente ordenados, y luego se procede a ensamblar los sucesos interrelacionados en un todo concreto y global. Naturalmente, se han perdido ya las pretensiones «excesivas» de eso que Danto llamaba las filosofías *sustantivas* de la historia, y ahora se pide simplemente que el relato quede de tal modo abierto que pueda ser seguido (es la *followability* de Gallie) por otros historiadores, sin que se vea por lo demás cómo es posible ensamblar *a concrete whole* y a la vez exigir su prosecución, y sin que tampoco quede muy claro cuál será la diferencia entre la narrativa de ficción y la narrativa histórica[148]. Otros modelos, como el celebrado de Hayden White[149], son a mi ver más honestos y tienden a convertir la Historia (al menos, la Historia «al gran estilo»: la decimonónica) en un discurso narrativo que sigue la triple estrategia de la argumentación formal, la trama y la implicación ideológica, haciendo así de la escritura histórica un ejercicio de estilo, *retórico* en suma. La Historia no desentrañaría leyes causales, sino que sus «universales» no serían otra cosa que expresión de tropos literarios. De esta manera, el Historicismo, al que antitéticamente siguiera el *Covering-Law Model*, desemboca en un relativismo estetizante por el que la Historia corre el riesgo de confundirse con un «saber contar historias», o a lo sumo con la reflexión y re-escritura de éstas.

Recurrencia de espectros

Desde luego, algo importante se ha logrado con esta relativización, a saber: la pérdida de esa "castidad de la historia" de la que hablaba Fustel de Coulanges, consistente en la creencia de que los hechos *cantan* (si se permite la expresión). Y no sólo cantan, sino que a su través se «juzga» de la realidad del pasado y de las potencialidades del presente (como si hubiera en la Historia una isomorfía —ésta sí, verdaderamente ideal y hasta «angélica»— entre los conceptos y sus referentes, orientada además teleológicamente). El discurso histórico queda así desenmascarado[150] como *máquina performativa* revestida de aséptico descriptivismo, o sea como *aparato de producción de significado*, en virtud del cual los intereses e intenciones del historiador (al servicio de otros más «altos» y complejos) se imponen autoritariamente sobre estudiantes y

---

[147] Cf. B. Fay, E.-O. Golob, E. Vann (eds.), *Louis-O. Mink. Historical Understanding*. Ithaca y Londres, 1987. Cit. en Benavides, 1994, 607 y ss.

[148] Uno tiene modestamente la sospecha de que tal diferencia —de haberla— estribaría más bien en que la «literatura» norteamericana actual es desde luego crítica y disolvente, y ese tipo de «Historia» es una ficción útil, aunque no para la Vida en sentido nietzscheano.

[149] *Metahistory*. Baltimore, Ml. 1993[8].

[150] Cf. Roland Barthes, "Le discours de l'histoire". En: Social Science Information VI,4; 1967.

lectores[151]. Pero la solución retórica apunta por su parte a un verdadero cansancio —por no hablar de «rendición»—. Donde no sirve para la formación rápida y *prêt-à-porter* de señas de identidad (con su acompañante necesario: el «hecho diferencial» y sus secuelas de exclusión y xenofobia), la historia se halla fragmentada en mil pedazos tras la —justa— acusación de *etnocentrismo* y *logocentrismo*, y busca entonces la Historia su refugio en lo exótico y raro, casi a modo de *case studies* de deformidades y extravagancias, aliándose para ello con un sociologismo al borde de convertirse en «ciencias de la información» y una antropología reducida a etnografía del *bongo-bongoísmo*[152]. Otra salida muy frecuentada es la «biografía histórica», en la que el individuo se conforta subliminalmente, proyectando su poquedad —o su larvada malignidad— sobre los Grandes Hombres. En fin: la historia parece convertirse en retazos de vidas sueltas, y la Historia pasar de Ciencia a Historiografía y, por fin, a «biografía novelada» (cuando no se afirma sin más su fin *à la Fukuyama*). Son cosas de estos tiempos.

Uno estaría tentado de remedar a Goethe y a Ortega, pero cambiando respectivamente a «Grecia» y al propio «Goethe» por Hegel: *buscando un Hegel desde dentro.* Porque, tras tantas vueltas a la historia y a la Historia, la opción que aquí se ha procurado defender, digámoslo al fin, es la siguiente: *el «sitio» de la historia es la razón* (término que no necesita de hipostáticas mayúsculas para ser fructífero). Sólo como «historia concebida» podrán los acontecimientos ser recogidos y asumidos en cuanto Historia, y orientar y sostener en sus fatigas y errores a los hombres. Por el contrario, la historia, o mejor: las *stories* corren, a mi ver, actualmente el riesgo de ver dilapidado ese inmenso caudal de gloria y sufrimientos, de ignominia y hallazgos en mera *calderilla*: los residuos de un tiempo cansado de contener *contemporáneamente* en sí a todos los tiempos. Y así, el «sitio» *de* la historia parece haberse tornado en un «sitio» *a* la historia de la que, a pique de ser vencida, empiezan ya de antemano a ser arrebatados los despojos por una Historia decaída en sus derechos y convertida, ora en anquilosadora «ciencia», ora en irrelevantes historiografías, ora en fin en relatos pseudoliterarios, en remedos cuasi periodísticos de la literatura que a las veces recuerdan eso de algunas películas, las cuales, para sazonar su argumento con picante interés insisten en que aquél está "basado en un hecho real".

Por contra, se postula aquí, polémicamente, la vuelta de una *razón viviente* que se atreva a acoger en su seno —sin escamotearlo ni «redimirlo»— todo el dolor del mundo. Un dolor redivivo por el que la agonía llegue —ave fénix— a tornarse en presagio de parto. Preciso es reconocer, desde luego, que al socaire de tanta banalidad resurge por doquier (todavía, grito e incendio: aún no justificables en y por ignominiosa Historia, dado que muchos historiadores —especialmente anglosajones— siguen pasando como sobre ascuas sobre las miserias e injusticias de un mundo que

---

[151] Piénsese en el gigantesco tinglado educativo-patriótico de la enseñanza de Historia en los Estados Unidos, y no solamente allí; quizá nuestro historiador del pasado era más *franco* y hablaba por ello de «Formación del Espíritu Nacional».

[152] Mary Douglas da cuenta donosamente de la presunta imposibilidad de establecer una teoría general antropológica, porque en los congresos siempre se levanta alguien que clama: "En la tribu de los Bongo-Bongo no sucede así."

ellos intentan «maquillar») la pavorosa exaltación del Centro, es decir: la reivindicación, naturalmente, del País Propio, el cual clama venganza, «irredento», porque son «los otros», o sea: invasores que ocupan lo que es «suyo» —de su raza y estirpe—, codiciosos extranjeros allende las fronteras «naturales» o, en fin, inmigrantes de ajenas y hostiles costumbres, los que impiden a aquellos «naturales» ser *ellos mismos* (como si el mejor destino a que pueda aspirar un hombre sea el de convertirse en árbol o seta): sueño pavoroso de una identidad sin mácula, que Hegel fue el primero en combatir. Y es verdad también que, salvo en el «Imperio» que, hipócrita, cubre injusticias con soflamas patrióticas y con una renovada apropiación de la Divinidad (*In God we trust*), parecen pasados los tiempos denunciados por Paul Celan en su discurso *Der Meridian*, en el que, con razón y con Büchner, aludía sarcástico a "las resistentes piedras angulares y los corceles del desfile de la historia" (*S.W.* Frankfurt/M., 1992[2]; 3, 189).

Y así, «sitiados» entre una Historia oscilante entre la dedicación a labores de hacendosa hormiga o a una retórica de entretenimiento y «formación cultural» (para espetar quizá una respuesta culta o soltar una cita ocurrente en las pausas del trabajo «serio» de la industria o el laboratorio), por un lado, y una historia venturosamente descentrada en lo universal pero amenazadoramente pululante de nuevos y aguerridos «centros» particulares, por otro, quizá el *tema de nuestro tiempo* sea, una y otra vez, la renovación del "denuedo del concepto" exigido por Hegel. Una tal renovación podría encontrarse en el curso hodierno de la hermenéutica, de Dilthey a Heidegger y Gadamer (junto con su amplia y variopinta descendencia, buena parte de ella crecida en suelo francés e italiano).[153]

Claro está, ingenuo y antihegeliano sería confiar en la vuelta de un «Hegel» victorioso, que orden pusiera en tantos desmanes. No necesitamos orden, sino inteligencia para saber convivir en paz con nuestro dolor y nuestras mezquindades. «Hegel» no precisa ser llamado de nuevo a la «vida» porque una y otra vez recurre cual cometa, o mejor: *como un espectro*. Sus páginas, leídas desde nuestros afanes y nuestra incertidumbre, nos advierten, *monumentales*, cuán rezagadas se encuentran nuestras razones de la razón, cuán lejos estamos de aprender a pensar el dolor. Quizá sea esa consigna la que secretamente alentaba en estas páginas. Quizá la función de la filosofía, del ejercicio crítico de la razón, no sea, no haya sido nunca más que ésta: *pensar el dolor*, dar acogida en el pensamiento al grito y la rabia, *sine ira et studio*.

El espectro de Hegel concita a todos aquellos espectros que, de Job a Walter Benjamin, se han negado a pasar al bando de los vencedores y de los vendedores (de baratijas, o de esperanzas). Un espectro alimentado también con las ilusiones rotas —que destilan ya sangre, más que savia— que el marxismo un día levantara, errando en seguida al pretender convertir, ya desde el *Manifiesto* de 1844, su propio espec-

---

[153] Para no abultar aún más las páginas de este ensayo permítaseme remitir, por lo que toca al existencialismo y la hermenéutica, a Duque 1993. Del lado francés es excelente el volumen colectivo *Comprendre et interpréter* de la serie *Philosophie* (núm. 15) del Institut Catholique de Paris (París, 1993). Por lo demás, y específicamente dedicadas a Foucault, hay en castellano dos obras importantes: una de corte ontológico (A. Gabilondo, *El discurso en acción*. Barcelona, 1990; ver espec. capítulo 5), y otra centrada justamente en la Historia (F. Vázquez García, *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Cádiz, 1987).

tro en fantasma vengador —ignorante de que su sábana estaba tejida con los hilos salidos de las fábricas y laboratorios de quienes denostaba—, ahora ridiculizado por quienes se afanan en convertir a Marx, como antes se hiciera con Spinoza, y con Hegel, en un «perro muerto»[154]. Un «perro» que, justamente por estar muerto, no puede ya ser vencido por el adversario, ni tampoco jugar él mismo al dominio «racional» del mundo (remedando a Machado, podríamos decir: "Poned atención: una razón dominante ya no es la razón"). Un «perro» pues que va tornándose también él, lentamente, en *espectro*, o mejor en una pluralidad hosca y obstinada de *espectros*: son los espectros de la «deuda», del «duelo» y de la «nueva Internacional»[155] que levantan, de nuevo y fieramente, la incómoda cuestión de la *justicia*.

Porque la violencia real en la historia y la violencia intelectual de la Historia no deben, no debieran verse ocultadas —entre la pudicia y la infamia— ni por «estructuras» más impersonales que el Espíritu Objetivo hegeliano, ni por «cuentos» que narran sucesos tan «individuales e irrepetibles» como distraídos.

Por eso, con Job, con Shakespeare, con el «perro muerto» Hegel, con Marx, con Derrida conjuremos al espectro:

The time is out of joint: O cursed spite! (*Hamlet*, Acto I, Escena V. En la trad. de Astrana Marín. Madrid, 1964, 1346: "¡El mundo está fuera de quicio!... ¡Oh suerte maldita!").

Pero, ¿quién se atrevería hoy a repetir con Hamlet: *That ever I was born to set it right* ("¡Que haya nacido yo para ponerlo en orden!")?

Tres Cantos, San Isidro de 1995.

---

[154] Ciertamente, en parte —la parte del «socialismo científico» aliado al Poder— también con razón: nada sucede sin razón si es verdad que ésta, a pesar de todo, es el «sitio» del mundo.

[155] Cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*. París, 1993.

Bibliografía

NOTA. Dado que muchas obras —especialmente las fuentes— han sido citadas directamente en el texto, aquí se reseñan exclusivamente las monografías utilizadas para la elaboración de este ensayo, aludidas ya en buena parte en él con la sola mención de apellido, año y página.

ARENDT, HANNAH: *La crise de la culture* (orig.: *Between Past and Future*, 1955). Gallimard. París, 1972.

BENAVIDES LUCAS, MANUEL: *Filosofía de la historia*. Síntesis. Madrid, 1994.

BERLIN, ISAIAH: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. F.C.E. México, 1992 (orig.: 1979).

BERMEJO, JOSÉ CARLOS: *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*. Akal. Madrid, 1987.

— *Replanteamiento de la historia*. Akal. Madrid, 1989.

— *Fundamentación lógica de la historia*. Akal. Madrid, 1991.

— *Entre historia y filosofía*. Akal. Madrid 1994.

BRACKERT, HELMUT/WEFELMEYER, FRITZ (EDS.): *Naturplan und Verfallskritik*.

— *Zu Begriff und Geschichte der Kultur*. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1984.

BRAUN, LUCIEN: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Ophrys. Estrasburgo, 1973.

CACCIARI, MASSIMO: *Dell'Inizio*. Adelphi. Milán 1990.

CASSIRER, ERNST: *Filosofía de la Ilustración*. F.C.E. México, 1975 (orig.: 1932).

CRUZ RODRÍGUEZ, MANUEL: *Narratividad: la nueva síntesis*. Península. Barcelona, 1986.

— *Filosofía de la historia*. Paidós Ibérica. Barcelona, 1991.

D'HONDT, JACQUES: *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Amorrortu. Buenos Aires, 1971.

DUQUE, FÉLIX: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Tecnos. Madrid, 1986.

— *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*. Anthropos. Barcelona, 1989.

— *Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica* (ver *infra*: MATE, REYES (ed.) 1993, 139-166).

DUX, GÜNTER: *Die Zeit in der Geschichte*. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1989.

FERRAROTTI, FRANCO: *La historia y lo cotidiano*. Península. Barcelona, 1991.

FERRY, LUC: *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*. F.C.E. México, 1984.

FORTE, BRUNO: *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*. Edizioni Paoline. Milán, 1991.

HIGHET, GILBERT: *La tradición clásica*. 2 vols. F.C.E. México 1978 (Orig.: 1949).

KOSELLECK, REINHART: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1973 (orig.: 1959).

— *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós Ibérica. Barcelona 1993. (Orig.: 1979).

LÖWITH, KARL: *El sentido de la historia*. Aguilar. Madrid, 1968 (orig.: 1954).

LOWENTHAL, DAVID: *The Past is a foreign Country*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1985.
LOZANO, JORGE: *El discurso histórico*. Alianza. Madrid, 1987.
MARÍN CASANOVA, José Antonio: *La circularidad de la historia en Hegel*. Reflexión. Sevilla, 1989.
MARQUARD, ODO: *Apologie des Zufälligen*. Reclam. Stuttgart, 1986.
MATE, REYES: *La razón de los vencidos*. Anthropos. Barcelona, 1991,
—(ed.): *Filosofía de la historia*. Trotta/C.S.I.C. Madrid, 1993.
MAYOS SOLSONA, GONÇAL: *Entre lògica i empíria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*. PPU. Barcelona, 1989.
— *Marxa i sentit especulatius de la història. Comentari a Hegel*. PPU. Barcelona, 1993.
MOREY, MIGUEL: *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*. Península. Barcelona, 1988.
RÜSEN, JÖRN: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Fischer. Frankfurt/M., 1990.
SCHAEFFLER, RICHARD: *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1991[4].
SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM: *Geschichte als absoluter Begriff*. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1991.
SCHNÄDELBACH, HANS: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Alber. Friburgo/Múnich, 1974.
STEIN, WERNER: *Fahrplan der Weltgeschichte*. Weltbild Verlag. Augsburgo, 1994.
VITIELLO, VINCENZO: *La palabra hendida*. Serbal. Barcelona, 1990.
— *Storia della filosofia*. Jaca Books. Milán, 1992.
— *Elogio dello spazio*. Bompiani. Turín, 1994.

Índice

página

Prefacio a la Colección *3*

El número "cero". Ambigüedad y gratitud *4*

Libro 0. El sitio de la Historia *7*

Preámbulo. Del sitio y del asedio de la historia *9*

Latencia espacial del pasado *10*
La tentación de lo perfecto *12*
El peso muerto del pasado eterno *14*

I. La redención de los hechos *19*

El sustituto terrestre del Eón *20*
El testigo imparcial y el abnegado escucha del lógos *21*
Acerca del sentido de la Historia *22*
Las vueltas de chrónos *y la cortadura del* tempus *24*
De gestas, gestos y ejemplos *27*
Filosofía, Poesía, Historia *31*

II. La cruzada moderna contra la escritura de la historia *35*

De las dudosas ventajas de viajar por el extranjero *36*

La Historia no tiene quien la escriba *37*
La Filosofía de la historia, locura para los gentiles *40*
La crítica ilustrada de la historia *43*
Del espíritu de las naciones *46*

III. La mayoría de edad de la Filosofía. La historia concebida y la maculada concepción de la Historia *49*

El Pastor de la historia universal *50*
La Naturaleza, al servicio del Espíritu, 54
Elogio del pluralismo, 54
La historia interminable, 56

Ditirambos al borde del abismo *57*
Interpretación cum tempore *de la Parábola de la viña* *60*
Finalmente, la Historia de la historia *62*
Alabanza de la cicloide, 63
La libertad en la pasión, 66
El mundo, dejado de la mano de Hegel, 71

IV. La Historia en calderilla *75*

Ad majorem Nationis gloriam *76*
Los cuentos corrientes de la Historiografía *77*
Recurrencia de espectros *78*

Bibliografía *82*

Nota sobre la colección *86*

Programa *87*

Nota sobre la colección

La «Historia del pensamiento y la cultura» —a cuya presentación ha sido dedicado este ensayo— constará de 68 números (ya se vio al inicio que no había modo de sumar a ese total el nuestro: cero), encargados a relevantes especialistas españoles (40) y extranjeros (30). Se tratará en todo caso de ensayos inéditos, escritos expresamente para la Colección. Se ha intentado evitar desde luego la aséptica y «científica» clausura en la torre de marfil de la interpretación inmanente de *autoridades* en Filosofía y procurado en cambio practicar en común, gozosa y rigurosamente, algo análogo a eso que Derrida llamaba la «transgresión de los géneros». De modo que esta Colección no ofrecerá una «Historia de la Filosofía» al uso ni tampoco una «Historia de la Cultura» historiográfica, economicista o sociologizante, sino una reflexión filosófica —esto es: teóricamente atenta a los grandes lineamientos y a las ideas comprehensivas— de épocas y movimientos culturales en sentido amplio, según puede apreciarse por los títulos proyectados. Es un intento pues de que la Filosofía «salga al mundo» (en realidad, y como tal —no como disciplina académica— nunca podría abandonarlo sin renegar de sí). Un intento movido por el afán de de contribuir, por nuestra parte y con nuestras fuerzas, a impedir que esta *actividad crítica y reflexiva* —que no sistema o conjunto doctrinal— acabe asfixiándose en el mar muerto de una erudición libresca, estéril y autofagocitante. La periodicidad será quincenal. A continuación se presenta la relación de títulos y autores:

Programa

0. **El sitio de la Historia**. Félix Duque
1. **Sociedades sin Estado.— El pensamiento de los *otros*.** José Lorite Mena
2. **La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo.** Chantal Maillard
3. **Pensamiento y cultura en la antigua India**. Ana Agud
4. **Genio de Oriente. Cuatro mil años de cultura y pensamiento en el Asia Anterior y el Irán.** Joaquín Córdoba
5. **Egipto, a la luz de una teoría pluralista de la cultura**. Jan Assmann
6. **La experiencia de Israel: profetismo y utopía**. Julio Trebollé
7. **Grecia arcaica: la mitología**. José Carlos Bermejo
8. **La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía**. Rocco Ronchi
9. **Democracia y tragedia: la era de Pericles**. Ana Iriarte
10. **Sócrates y Platón**. Romano Gasparotti
11. **Aristóteles y el aristotelismo**. Tomás Calvo
12. **El mundo helenístico: estoicos, cínicos, epicúreos**. Maria Daraki/Charles Romeyer-Dherbey
13. **Las afirmaciones teológicas del gnosticismo. Propuestas**. Francine Culdaut
14. **Epifanías admirables. Apogeo y consumación de la Antigüedad.** Massimo Donà
15. **El peso de Roma en la cultura europea**. Eva Cantarella
16. **Padres de las Iglesias griega y latina**. Juan José Garrido
17. **De la Europa carolingia a la era de Dante**. Pierre-Jean Labarrière
18. **La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales**. Joaquín Lomba
19. **El redescubrimiento de la sensibilidad: del ciclo artúrico al amor cortés**. Carlos García Gual
20. **Los conflictos espirituales del fin de la Edad Media**. Horacio de Santiago Otero
21. **Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento**. Eusebi Colomer
22. **Alteridad y ética desde el descubrimiento de América**. Alfredo Gómez-Muller
23. **Reforma y Contrarreforma**. Salvador Castellote
24. **Descartes: La dignidad de la razón**. Víctor Gómez Pin
25. **La mística alemana: de Weigel a Silesius**. Isidoro Reguera
26. **La mística española (siglos XVI-XVII)**. Patricio Peñalver
27. **El universo leibniziano**. Quintín Racionero
28. **La razón contra la fe: el pensamiento ilustrado**. Eduardo Bello
29. **La ilustración española**. Francisco Sánchez Blanco
30. **En el laberinto del conocimiento de sí: el *Sturm und Drang* y la Ilustración alemana**. Volker Rühle
31. **El giro kantiano**. Riccardo Pozzo
32. **Kant y la época de las revoluciones**. José Luis Villacañas
33. **Conciencia de la modernidad: Hegel**. W. Jaeschke
34. **La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios**. Félix Duque
35. **El movimiento romántico**. Christoph Jamme

36. **Las épocas de Schelling**. Ramón Valls Plana
37. **Pensamiento positivista y Revolución Industrial**. Javier Ordóñez
38. **Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura**. Teodosio Fernández
39. **El pragmatismo**. Carlo Sini
40. **El primer socialismo: los temas, las corrientes, los hombres**. Gian Mario Bravo
41. **Socialismo revolucionario y darwinismo social**. Reinhard Mocek
42. **De las imágenes del MUNDO a las *imágenes* del mundo. O bien: Los hechos en el espacio lógico son el mundo. (La revolución del espíritu científico en el siglo XIX)**. Hans-Jörg Sandkühler
43. **Nihilismo estético e invención mitológica (El mundo de Wagner y Nietzsche).** Maurizio Ferraris.
44. **Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire**. Enrique López Castellón
45. **Música y filosofía entre los siglos XIX y XX**. Enrica Lisciani-Petrini
46. **El devenir de la plástica en el siglo XX**. Delfín Rodríguez Ruiz
47. **Entre Berlín y Jerusalén: avatares del pensamiento judeo-alemán, de M. Mendelssohn a Paul Celan**. Reyes Mate
48. **La Viena finisecular**. Jens Malte Fischer
49. **Ciencia y logicismo: la reacción antimetafísica inglesa**. Rom Harré/José M. Sagüillo
50. **La nueva imagen del mundo: impronta cultural de la relatividad**. Manuel Garrido
51. **Las raíces filosóficas de la poesía contemporánea**. Diego Romero de Solís
52. **Historicismo y fenomenología**. Renato Cristin
53. **El oscurecimiento de la razón: la "Belle Époque"**. Franco Volpi
54. **Heidegger y su tiempo**. Felipe Martínez Marzoa
55. **El existencialismo.** Hans-Jürgen Gawoll
56. **La Escuela de Frankfurt**. Fernando Castro
57. **El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje**. Adriano Fabris
58. **Estructuralismo y ciencias humanas.** José Luis Pardo
59. **Diferencia y alteridad: después del estructuralismo.** Leonardo Samonà
60. **La inflexión postmoderna: los márgenes de la modernidad.** Pier Aldo Rovatti
61. **El fin de la Historia**. Manuel Cruz
62. **La nueva retórica**. Ángel Gabilondo
63. **Los nuevos caminos de la ciencia y su repercusión cultural**. Joaquín Chamorro
64. **Panorama de la ética analítica contemporánea.** Javier Sádaba
65. **Panorama de la ética continental contemporánea**. Javier Muguerza
66. **Evolución del pensamiento jurídico-político moderno**. Jorge Pérez de Tudela
67. **El pensamiento español contemporáneo**. Andrés Sánchez Pascual
68. **El despertar de la conciencia planetaria: ¿administración o habitación de la Tierra?** Vincenzo Vitiello